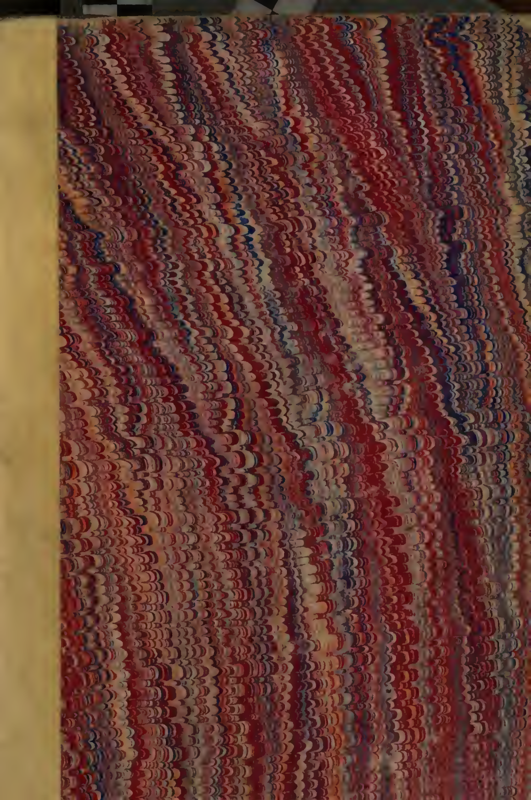




COLLEZIONE

DI OPERE ISTRUTTIVE

VOLUME QUARTO

REPERTORIO ENCICLOPEDICO

REPERTORIO ENCICLOPEDICO

A COMPLEMENTO

DEL MANUALE DIDASCALICO UNIVERSALE

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

PER CURA

DI ALCUNI PROFESSORI DI SCIENZE E DI LETTERE
E ALTRI DOTTI TOSCANI

VOLUME TERZO





PRATO
TIPOGRAFIA ALDINA
1857.

REPERTORIO ENCICLOPEDICO



XIX. FILOSOFIA

SEZIONE PRIMA

PRELIMINARI DELLA FILOSOFIA

§. 1. *Definizione, oggetto, fine, carattere, importanza e necessità, divisione della filosofia.*

1. L'uomo è naturalmento intelligente, naturale impertanto è in lui la curiosità ossia il desiderio di sapere, e però naturale è lo indirizzo suo e lo sforzo verso la conoscenza. Nello sviluppo dell'intendimento quindi, fin dai primi tempi, furonvi alcuni, che sugli altri si levarono per la cognizione delle cose e delle rette norme di azione; indi se ne formò una classe di nomini che per l'eccellenza della dottrina professata antichissimamente presero il nome di *sofi*, o vero *sapienti*. Ma a Pitagora parve troppo borioso e lontano dal vero un tal titolo; perciò, con più modestia de' suoi predecessori, amò meglio chiamarsi *filosofo* cioè = amatore della sapienza =. Dopo lui i pensatori adottarono il medesimo modesto titolo, e di qui il nome di *filosofia*, che vuol dire = amore di sapienza =: nome che poscia ha servito sempre a significare generalmente lo studio delle cose e della conoscenza che l'uomo ne ha.

In seguito la filosofia ebbe varie definizioni. Infatti Aristotele la chiamò: = scienza delle cose per le loro cause =: Cicerone la disse. = scienza delle cose divine ed umane e delle cause loro =: i Leibniziani la definirono · = scienza delle cose per le loro ragioni sufficienti =, e Wolfio = scienza dei possibili =: altri la volle: = scienza delle scienze =, = scienza dell'assoluto =, = scienza dello spirito umano =, = scienza dei sommi principii =, = scienza dell'umano pensiero =, a tenore dei sistemi che ciascuno venne ideando a meglio diaporre nel proprio senso le dottrine che la compongono; sistemi alcune volte diversi, alcune volte opposti tra loro, alcune volte ancora assurdi e capricciosi. Dalla qual cosa vi fu chi pretese negare alla filosofia la qualità ed onore di scienza; altri ne dubitò, dichiarandola incerta, se oggetto di controversia ne è perfino il nome e la nozione. Ciò non ostante, se dietro la scorta della storia, delle tradizioni e di una critica non pregiudicata si vorrà ragionare, si pronunzierà altro giudizio. Nè, in vero, tanto è da guardare alla forma quanto alla sostanza della cosa. Or, sia la storia, sia le tradizioni, sia la critica, ci fanno risaltare, che, fino dai tempi più remoti, gli studiosi fecero uniformemente oggetto delle loro applicazioni il creatore e le cose create coi loro rapporti scambievoli sotto certe vedute generali ma determinate, non che i rapporti che cotesti oggetti hanno colla nostra intelligenza, suoi atti, e sue leggi di esplicamento; tutto questo in fin fine chiamando filosofia. Ella adunque ha un fine determinato, ha dei mezzi proprii conducenti alla cognizione di un'oggetto determinato e proprio; ella perciò è una scienza certa, determinata e distinta dalle altre. Solamente si potrà osservare, che alcuni

di coloro, i quali intesero a svolgerne le teorie, non furono troppo felici ad attingerne pienamente l'obbietto, o il fine, o i rapporti, o le leggi, onde sotto qualche aspetto quelle è regolato, e quindi a stabilirne la nozione; ovvero, che nello stabilirla, per un errore inavvedutamente insinuatosi nel loro intelletto, furono ingannati dalle loro idee, estimando averla con precisione rappresentata nella formola con cui la definivano, quando in vero alle esigenze o natura della cosa non corrispondeva la definizione. Ma questo, come è chiare, è difetto di chi la definì e l'espose, non della scienza.

Perciò a noi ancora sembra opportuno, lasciate le anzi esposte che ci paiono quale per un lato quale per l'altro non del tutto precise e complute, sostituire una definizione, che, nella forma almeno, più esattamente al definito, la filosofia, risponda. Sù di che siamo d'avviso essere conveniente e condurre mirabilmente a renderla più precisa e propria, fare sì, che, quanto più è possibile, la definizione reale colla nozione etimologica concordi. Ora la filosofia, nella sua etimologica nozione, ci viene presentata quale = l'amore della sapienza = ; non in quantochè abbia per iscopo di giugnere ad un'assoluta cognizione delle cose tutte, e di tutte ciò che alla sapienza si riporta; ma in quantochè è il desiderio, lo sforzo e la propensione nostra verso la cognizione delle cose tutte, onde intendiamo sviluppare, aggrandire, e perfezionare la nostra intelligenza: pertanto, e metterla in accordo col suo nome, duopo è, nella nozione reale che se ne vuol dare, comprendere ed esprimere i caratteri, che la specificano e la rappresentano amore di sapienza, che ne indicano l'ampiezza, senza confonderla con altre scienze. Il che ci pare raggiugnere definendola così = la filosofia è la scienza razionale dell'essere nelle sue più generali e necessarie verità, e dei sommi principi della conoscenza dell'essere stesso in rapporto al morale perfezionamento dell'uomo =.

2. In tal guisa è dichiarato il suo oggetto preciso, che è la realtà appresa nelle sue più generali e necessarie verità, Dio cioè, la creazione, sue leggi e rapporti: è espresso il suo fine, che è la conoscenza della realtà in rispetto al morale perfezionamento dell'uomo. Non ad altre infatti deve mirare in noi, esseri ragionevoli, la ricerca sulla natura di Dio e sulla formazione delle cose, se non a sciogliere il gran problema del nostro destino; acciocchè, conoscendo i nostri doveri, ci adoperiamo a renderci migliori e ad ottenere quella felicità, alla quale in quel modo che aspiriamo di continuo, così è il principio generale movente delle umane azioni. Ne sono dichiarati i mezzi, i principii cioè della conoscenza. Finalmente se ne esprime la diversità dalle altre scienze; poichè essa indaga delle verità universali, le altre scienze dei veri particolari; e perciò ne è espresso il genere prossimo e la differenza.

3. La definizione data esprime il carattere della filosofia. Ella è una scienza razionale, ella adunque consta di tutte quelle verità, che interno al suo obbietto svolge l'esercizio della ragione. L'uomo, in quella guisa che per un senso naturale è guidato al bene e al bello, la violazione e disconoscimento delle di cui regole in lui produce disturbo ed agitazione, così fu fornito da Dio della giusta misura e norma del vero per la ragione. Che se la ragione è usata entro i limiti di quelle regole, che seco ha da creazione e che si manifestano e si esplicano allorquando, violandole anche per poco, ci troviamo con noi stessi in contraddizione, e il senso comune riconosce e sanziona, allora si eviterà l'errore; il quale altrimenti sarebbe necessario risultato dell'abuso di lei. Dimodochè l'errore procede appunto dall'abuso della ragione, la quale vi cade allorquando, avendo pure termini fissi e marcati, o troppo si pretende tarparla, e troppo se le rilasciano libere le briglie acciocchè trascorra più là di ciò che compertano le sue pertinenze. Indi originano tutti i sistemi esclusivi erronei. Non già che alla filosofia debbasi impedire di servirsi dei mezzi di conoscimento a lei propri, come sarebbe l'esperienza, l'autorità, le facoltà umane; mainò: ma in ciò si conduca colla scorta della ragione, e quest'ultima non trascorra in abuse e, quasi direi, dalle sue pretese si ritiri quante volte le avvenga di trovarsi con se stessa in opposizione e lotta rispetto alla cognizione di qualche

oggetto: di modo che con saggia discrezione la filosofia riconoscendo i propri confini, veda di aver seco, nelle verità che ferma per ragione, il suffragio e la conferma, ove è possibile, de' suoi approvatori esterni ma valevolissimi, tradizione scientifica, senso comune, ed anco autorità divina, e sia allora sicure delle sue speculazioni e conseguenze. Così nell'evitar l'errore essa si manterrà nel proprio carattere di scienza razionale dell'essere nelle universali verità.

E qui vuolsi dichiarato una volta per sempre che, quando dicesi filosofia, non deve intendersi già creare la scienza ogni volta che se ne tratta, e quasi rifarla dai fondamenti ad arbitrio; che ciò a quali risultati abbia condotto alcuni che il pretesero le storie ben ci ammaestrano: me devesi piuttosto intendere, ordinare razionalmente le verità che si ammettono o possiede il genere umano, e vedere indi quali altre in quelle contenute se ne possano esplicare, e come per esse tutte possano i fatti spiegarsi, i quali costituiscono la totalità delle cose. Perlochè, accettando ciò che è stato fatto da altri, la filosofia stà nel saper trovare quel vero principio generale, da cui tutte le verità razionali dipendono, per cui si spiegano, e nel subordinarle a cotesto principio collocando ciascuna a qual luogo che le appartiene.

Indi la filosofia, coll'essere la cognizione e la scienza dell'*essere*, versa sull'*essere* in quanto è in rapporto colla nostra intelligenza: laonde nell'oggetto della filosofia vi è, che l'uomo si renda conto delle sue cognizioni. Or non potrà rendersi questo conto, se considera se stesso nello stato di fanciullo e di ignoranza, o in stato di pura percezione primitiva. Chè non avrebbe ancora facoltà esplicata per indirizzarsi sopra se stesso, e forse mancherebbe dell'oggetto sù cui esercitarsi; se pare assai chiaro tal oggetto non poter essere nè l'ignoranza sua nè il suo semplice intuito, cognizione non ancor compiuta; dunque bisogna che si supponga in stato adulto con una qualche cognizione e coltura, per prendersi ad esame. E per ciò è necessario che il saggio filosofo faccia caso dello stato dell'uomo alquanto colto e delle cognizioni che ha; questo egli ammetta come punto d'appoggio per salire rapidamente a trovare e comprendere il più certo conoscibile generale principio loro, per prendere quindi le mosse a spiegarle razionalmente. Su di che osservando fin d'ora che l'ordine della cognizione necessariamente segue l'ordine dei fatti e delle realità e va ad esso parallelo, perciò fin d'ora esprimo il mio opinare, che il saggio filosofo cioè, per darsi conto razionale delle sue cognizioni, dal fatto delle cognizioni che l'uomo ha deve risalire al principio, che, l'ordine dei fatti, come l'ordine della cognizione, comprende in se. Così spiegando l'uno spiegherà l'altro. Or il principio reale, primo, generale, che tutti i fatti e i principii e le verità comprende ed è capace di spiegare ordinatamente, è, Dio che crea, Dio e la creazione, al quale necessariamente è parallelo l'ordine della cognizione in noi. Da questo in conseguenza, da Dio in quanto crea, da Dio e dalla creazione, che, quali fatti necessariamente connessi, principio e ragione di tutti i fatti, come di tutte le cognizioni, sono primamente pensati e percepiti da noi, è da partire per la spiegazione razionale di tutti i fatti, di tutte le cognizioni.

4. E dalla definizione della filosofia emerge la sua importanza, come la sua necessità e superiorità alle altre scienze. Di vero, essa prende a scoprire, esaminare e dichiarare le verità più universali sui tre grandi obbietti di ogni scienza, Dio, l'anima, il mondo, senza le quali le verità particolari investigate e svolte dalle altre scienze non potrebbero avere esistenza, dalle quali solamente acquistano ogni loro forza e valore. Essa intende ancora a discoprire e fermare i principii direttori dello spirito conoscitore per l'ordinamento della scienza; e prende ad esame lo stesso soggetto conoscitore, che è indagine primitiva, radicale e necessaria. In qual modo infatti felicemente potrebbe procedersi nello svolgimento della conoscenza particolari, se il soggetto conoscente, le sue leggi di conoscenza, non si indaghino e non si apprendano; in qual modo, senza questo, le tante volte evitare l'errore, che dipende appunto dall'ignoranza, o da un abuso, che il soggetto conoscitore fa di se e de' suoi mezzi di conoscere? Essa sco-

pre i mezzi e addita il fine cui giugnere per essi, fine unico, importantissimo e necessario per l'umanità, vale a dire il perfezionamento morale. Essa insomma risponde a proposito, sebbene per le generali conchiusioni, lasciando alle altre scienze a se subordinate farne l'immediata applicazione, risponde con precisione a tutte le dimande di immenso interesse che l'uomo si può fare; chi sia cioè: donde venga; a qual fine sia; qual sia la sua meta, e como può giongervi; che cosa sia quanto il circonda; chi di se o di tutto sia l'autore; quali rapporti perciò lo leghino a lui. Per tutte queste cagioni la filosofia fu chiamata madre e legislatrice delle altre scienze. Che se si obbiettasse tanti beni non essere stati per la filosofia conseguiti; si risponde, che ciò non dalla filosofia proviene; ma sì dal disconoscimento, disprezzo o abuso delle teorie e verità sue.

5. In quel modo che le diverse maniere di intendere la filosofia l'hanno fatta definire diversamente, così ne hanno dati diversi sistemi, e quindi a tenore di questi ne hanno fatto proporre divisioni varie. Ciò non ostante a chi acutamente riflette si farà manifesto, cotesta diversità di divisioni essere accidentale piuttostochè sostanziale; ie quanto che, nella sua più sostanziale accezione, essendosi i filosofi trovati daccordo a precisare l'obbietto della filosofia, così, generalmente parlando, si sono convenuti ancora nella divisione; differenziandosi più per le suddivisioni e spiegazioni, o per il nome dato alle varie parti di lei, che per le materie trattatevi. Perciò da tempi antichissimi la troviamo divisa in tre parti: in *canonica* o *dialettica*, di cui era oggetto il vero formale e i mezzi di ottenerlo e manifestarlo altrui, cioè il ragionamento, la dimostrazione coi suoi canoni: in *fisica*, che imprendeva a trattare delle cose, loro natura, attributi ed azioni; e quindi di Dio, del mondo, dell'anima; però chiamata ancora *filosofia prima*: in *morale* od *etica*, che avendo a scopo l'ultimo fine, la felicità da acquistare, si occupava perciò dei suoi mezzi, virtù da seguire, doveri da osservare. Pare che uno de' primi a proporre tal divisione della filosofia fosse Epicuro; sebbene non è verisimile che dagli altri anche innanzi a lui fosse ignorata, se da Aristotele sappiamo essere stata appellata *filosofia prima*, *sapienza*, *teologia*, ciò chè sopra è detto *fisica*, e poscia fù chiamato *metafisica*. Correndo il secolo primo dell'era nostra, le opere di Aristotele, portate già di Grecia a Roma da Silla, pervennero finalmente alle mani di un certo Andronico di Rodi, il quale, alla meglio raffazzonate e poste in ordine secondo le materie di cui trattavano, le pubblicò, e le divise in logica, morale, fisica; e rimastigli alcuni scritti che trattavano delle idee, dell'ente, delle nozioni astratte, e che a niuna di tali parti appartenevano, messigli insieme li sott' ordinò alla fisica, onde furono chiamati *metafisica*. E questa divisione più e meno precisa è rimasta poi adottata da molti fino ai nostri dì.

In tempi più recenti fu divisa in naturale e razionale. Naturale dissero quella, che esamina le cose della natura corporea, quali sono le se stesse, loro forze ed effetti (sarebbe la fisica con tutte le scienze speciali che ne dipendono); razionale quella, che le cose esamina giusta i modi onde sono pensate dai noi, o sovra d'esse operiamo coll' intelligenza. E questa, che vollero chiamata specialmente la filosofia, i più suddivisero poi le altre parti subordinate, alle quali noi non terremo dietro pel minuto, sembrandoci potere ripetere con ragione che le piè in fin fine o nell'espressione, o nelle materie trattate, si rapportavano sempre alla divisione antica, logica, metafisica, morale. Solamente vogliamo avvertito, che il sensismo, il quale cominciò ad acquistare terreno ai tempi di Locke e si estese grandemente a danno della vera filosofia fino a' nostri giorni, come gretto e piccino sistema ch'egli è, aveva impiccinita anche la filosofia, ingannando assai degli studiosi; o quindi che ne aveva esclusa, come non appartenentevi, la morale, la quale realmente non è altro se non il compimento e la corona della filosofia, e la ontologia, a cui, se a niun altra, devesi a ragione il nome di filosofia; limitandosi ad un poco di logica, di ideologia od antropologia, ed alcuna volta a qualche cosa di teologia naturale. Ma se ciò il falso sentire fù presto conosciuto dalle persone di senno, ed ora come il sensismo

perde terreno di giorno in giorno, così ritornano i filosofi negli antichi sentieri del vero universale; riconoscendo che i nostri studi sarebbero da poco, se non avessero mire le più ampie ed un fine nobile, che non può essere se non il perfezionamento nostro morale.

6. La definizione della filosofia data sopra, siccome ci apparve contenerne l'oggetto, il fine, il carattere, l'importanza; così assai naturale ne prescrive la divisione. Ella è *la scienza dell'essere nelle sue più generali verità*, ecco la *metafisica*; che si può ridividere in *ontologia* o metafisica generale, e in metafisica speciale cioè psicologia, teologia naturale, cosmologia. Essa è la *scienza dei sommi principi della conoscenza*, ecco la *logica* con la parte sua integrante *antropologia* o *psicologia sperimentale*. Ella è la *scienza dell'essere indirizzata al nostro perfezionamento morale*, acciocchè si veda noi, nell'apparare la scienza, operare da ragionevoli, ecco *l'etica*, o morale. Questo alla fisica, siccome tratta il suo oggetto con un'estensione amplissima, in un modo suo proprio e peculiare, anzi sotto di se comprende modi diversi di considerarlo; quindi è ridotta ad essere una scienza a parte dalla filosofia, anzi madre e principe di altre scienze a lei subordinate. Perciò sotto quest'aspetto ci pare conveniente la divisione della filosofia in naturale e razionale, al che mantenendo ed esponendo le teorie di questa sotto il nome speciale e proprio di filosofia, e chiamando fisica la prima, lasciarla ad una trattazione propria e indipendente, come di scienza distinta dalla filosofia. Sebbene non è mica che anche la fisica, per le sue verità universali e principi onde s'avvia e comincia, dalla filosofia non dipenda. Poichè, chi, se non la filosofia razionale, ci dà la certezza dell'esistenza della materia e dei corpi, della loro natura e proprietà, e delle leggi generali onde la creazione irragionevole ed estesa è governata? Ora la fisica comincia appunto da queste verità come inconcusse, e senza esse non potrebbe nè cominciare nè avere esistenza.

§. 2. *Principio, punto di partenza, metodo.*

7. Una scuola sorta nell'ultimo passato secolo, ma che seguì le tracce di un vecchio scetticismo, ha preteso di ogni verità trovare la ragione dimostrativa. Sicchè, senza prefiggersi termine alcuno di indagine, ha preteso di sottoporre a disamina gli stessi assiomi, la stessa evidenza, rigettandola ove la prova non la sovveniva, e così minando dai fondamenti perfine ogni supposizione di scibile. Egli per altro è chiaro e indubitabile ad ognuno non offuscato dallo scetticismo, che, chiunque non vuolsi trovare nell'abisso del nullismo e della contradizione, deve ammettere certe verità prime, le quali coi caratteri se gli presentano della evidenza, e che, non potendosi nè dovendosi provare, basta presentarci all'intelligenza per comprenderle, vederne la universalità, la identità, la superiorità a tutti gli altri veri, dette anche *assiomi* o *principi*, da cui prendere le mosse a cominciare la scienza.

Su di che quantunque, tolti i trascendentali e gli scettici, tutti si trovino d'accordo, gran divergenza di opinioni nasce ove si tratti di decidere quali essere debbano questi principii, che prescrivano quasi il punto di partenza in filosofia. Basta gettare un'occhiata sopra il quadro dei sistemi filosofici, che or'ora accenneremo, per convincersene. Per quanto paia che gli oggetti i quali primi si attirarono l'attenzione e lo studio dell'uomo, siccome le storiche notizie accennano, sieno stati i fenomeni della natura esterna, e da quelli cominciasse ad avere esistenza la filosofia, la quale poi nei primi periodi rimarchevoli della greca sapienza si estese e si occupò considerabilmente dello studio sullo spirito umano; pure il regno della filosofia sembra si dividessero sempre questi due sistemi principali; o di cominciare cioè dall'assoluto, oppure dal creato, o dal reale e universale, o dall'ideale e soggettivo. I psicologi hanno preteso che debbansi le ricerche filosofiche cominciare dal *me* per indi distendersi sopra gli altri oggetti. Poichè, dicono, il *me* ci è più intimo, più vicino, e però più facile a conoscere; ed anche volendo cominciare la trattazione della filosofia da qualche cos'altra, giammai questo non si opera senza l'intervento principale del *me*; il quale perciò primo oggetto si presenta in ogni disquisizione scientifica e razionale. Dal *me* facile e legittimo è il passo ad altri oggetti, la natura esterio-

ro cioè e Dio, coi quali egli ha strettissimi rapporti. Gli ootologi ai contrario; sul riflesso che li *me*, come oggetto, che subito si riconosce per contiogente, non può essere nè universale nè ragione di altri oggetti; a non fare che le conseguenze, le quali nella esplicazione scientifica della filosofia se ne tirerebbero, non dicano più delle premesse; ad evitare l' errore, che il principio contenga meno della illazione; e a stabilire tale principio che tutte contenga di fatto le conseguenze, le quali riguardano gli oggetti dello scibile; vogliono che la filosofia cominci dal dato primitivo della realità, e precisamente da Colui che è ragione di ogni realità e per conseguente di ogni idealità corrispondente, che è Dio. Nell' ootologismo il problema della scienza trova tutte le parti messe al suo posto senza trascurarne alcuna, laddove il psicologismo ci mette per una via io cui, o non troviamo affatto oltre lo spirito, le sue azioni e facoltà, il resto della creazione e Dio; oppure non si troveno che a stento, per isbalzo, obliquamente, non a filo di logica. A ciascuno di questi, dirò così, sistemi fondamentali, altri si ravvicinano nella esplicazione, o ne dipendono; e al psicologismo sono più affini l' idealismo, il razionalismo, il materialismo; all' ontologismo, il misticismo, il panteismo; ed ambedue psicologismo e ontologismo hanno date motivo allo scetticismo, sebbene si fondino sul dommatismo; a tutti i quali ha inteso stare in mezzo un sistema bizzarro, il quale vollesi chiamato ecclettismo. Di ciascuno facciamo una breve esposizione.

8. *Dommatismo*, generalmente parlando, è quel sistema, o meglio, metodo scientifico, nel quale si ammette la realità di qualche vero, e la legittima conseguenza di un vero da un altro vero. Così per le generali inteso il dommatismo si può francamente asserire non v' essere sistema, anzi nemmeno discorso, o uomo, che parli e ragioni, il quale non sia dommatico: diguisachè se scetticismo si dà non può essere se non parziale, o nelle conseguenze, perchè di forze si vuole sostenere l' errore, ripudiare la verità, o perchè si ragiona falso; non nei principî. Ma il dommatismo però ha due aspetti, onde due specie ne emergono. Alle volte le verità che si ammettono sono accompagnate da tutti quegli amminicoli, che le rendono indubitate e sicure e certissime; di qui quel dommatismo che si chiamerebbe legittimo: altre volte si pongono giù tesi a capriccio, senza evidenza intrinseca, o prova, o conferma, e senz' altro si vogliono ammesse siccome inconcusse verità, mentre o tali non sono, o se ne può dubitare, od almeno nelle teoria che si espone non sono a proposito. Questo è il dommatismo falso, arbitrario, riprovevole, del quale devesi intendere parlare i filosofi quante volte in confutazione di qualche paradosso gridano *al dommatismo*.

9. *Scetticismo* è negazione della possibilità della scienza, è dubbio assoluto, sospensione di giudizio riguardo ad ogni esistenza e verità. Si chiama scetticismo da una parola greca, che nel nostro linguaggio rende *dubbio* od *esame;* ed ebbe nome ancora di pirronismo da Pirrone, che pare fosse il primo ad ordinare le dottrine sul dubbio in ogni dimostrazione. Tutti coloro che pongono principii di dommatismo erroneo; e però l' idealista, che dubita o nega in forza del suo sistema l' esistenza di esseri fuori di se e delle sue idee; il materialista, che parimento in forza del suo sistema nega le vere idee, o gli spiriti, troppo sicure pone in mano a chicchessia le armi per abbattere cogli stessi suoi principii le dottrine che espone, com' egli ha distrutte tutte le altre, od almeno per spargervi sopra del dubbi; e così rimane colla negazione d' ogni verità. Intanto le scetticismo in tutte le forme e vesti che ha preteso indossare è cotanto seco stesse contradittorie e meschino, che fa compassione e maraviglia vedere uomini, daltronde di senno, adottarlo o espressamente, od in qualche parte almeno. Interroga lo scettico sulla esistenza di qualche cosa. Se egli risponde che nulla esiste, già si contradice; poichè egli di fatto esiste, se ti risponde, e coi risponderti si mostra persuaso di esistere. Di vero il nulla nè intende la dimanda, nè risponde. Se risponde che dubita dell' esistenza di ogni cosa, e che deve dubitarsi di ogni cosa, vale la medesima ragione a dimostrare la sua contraddizione; chè nè il dubio sta senza il dubitante, il nulla non può dubitare. Ai-

tre parole a confutazione dello scetticismo sono inutili.

10. *Il psicologismo* è il sistema filosofico, che le ricerche scientifiche comincia dal soggetto pensante, come dato primitivo, per le ragioni di sopra esposte. Ma poichè nei prendere ad osservazione il soggetto pensante per determinarne le verità, che siano scala alle altre, può avvenire che il filosofo sia colpito piuttosto dai concetti, o più dalle sensazioni che trova in sè, fatti, i quali mediani sono alla cognizione degli oggetti relativi agli uni, o alle altre; e che a quelli, o a queste esclusivamente si volga: quindi facilmente nascono i due sistemi dell'idealismo, o del materialismo.

11. Il psicologo idealista si ferma tutto sul proprio soggetto pensante; e perchè nella riflessione che fa su di esso, non trova in lui nè negli atti suoi cosa, che abbia identità o rassomiglianza al corpo, nè vi trova ragione dell'essere materiale, accorgendosi pur sempre di esistere coi propri atti; quindi si persuade a credere la propria esistenza e l'esistenza delle sue idee bensì; ma sul rimanente o diffida di pronunziare giudizio, ovvero all'esistenza e realità del resto lo pronunzia contrario.

12. Anzi, trovando pure di fatto sè e le sue idee, nè trovandone la spiegazione in esseri estranei, che nulla hanno di comune con sè e sue idee, è costretto, dalla limitazione che si è imposta nelle sue vedute, a persuadersi di avere egli in sè la ragione dei suoi atti e degli effetti loro; avere perciò in sè per necessità di natura sua i principi costitutivi di ogni idea, emergenti dalla varia combinazione che lo spirito fa di codesti principi. Non è pertanto lo spirito, in questo sistema, modificato da cosa alcuna fuori di sè, egli è che modifica sè stesso. Anzi, siccome ha in sè i principi; onde si forma le idee, così si forma di fatto un mondo esteriore, che ad arbitrio annienta e modifica; e giusta una proposizione di Fichte, non saprei se dirmi più sciocca ed impudente, o più empia, lo spirito, col ripiegarsi sovra sè pensando, crea tutto, anche sè stesso. Si chiama questo sistema *razionalismo trascendentale*, perchè, ripudiando quanto si ha dall'osservazione ed esperienza sensibile, con un esame critico della ragione ha preteso trovare nella ragione stessa tutti gli elementi costitutivi, e per essi la spiegazione dell'umano sapere.

Egli è evidente che ambedue questi sistemi conducono alla negazione dei corpi, annientano ogni cosa reale esterna, e tutto riducono ad apparenza e fenomeni al più. Anzi, come il germe del nullismo, così racchiudono i principii di un universale scetticismo. E però sebbene al basso materialismo possono dirsi prevalere, perchè almeno tengono l'anima levata ad oggetti degni di lei, pure la retta ragione e la natura stessa contro le costoro limitazioni protestano. Non è egli infatti sempre in contradizione seco stesso l'idealista e razionalista, che nega i corpi, e pure si sente, e del suo corpo si serve per tante bisogne? E menano al panteismo idealistico. Poichè, abiurando ogni cosa fuori del soggetto pensante, il quale si conosce solamente in forza del pensiero attuale, per logica necessità sono costretti a non riconoscere niun'altra cosa positiva, fuorchè cotesto unico, attuale pensiero, che per l'idealista e razionalista è tutto, fa tutto, rappresenta tutto. E qui finì veramente l'Hegel.

13 D'altra parte il psicologo in prendere per primo oggetto di esame il soggetto pensante, siccome, stando ai principi del suo sistema nè più alto levandosi, trova negli atti di lui, primi e per lo più, degli elementi di sensibilità e sensazione; quindi è facilissimo, che, a voler essere conseguente, si persuada, come fece tutta la scuola Lochiana troppo limitando le sue speculazioni, null'altro avere il soggetto pensante di sua pertinenza se non quanto gli vien dato dai sensi. Giunto a questo punto facile è sdrucciolare nel *materialismo*. Poichè, ammesso che le cognizioni procedono dai sensi mediatamente o immediatamente, sarà necessità professare la dottrina condillachiana, le cognizioni non essere altro che sensazioni trasformate, risultato perciò di fisiche forze agenti, nulla più che qualche cosa di puramente fisico e materiale. E tale invero è stato sempre il procedere della maggior parte dei materialisti, almeno di quelli di maggior polso; cominciare dal psicologismo, procedere al sensismo, e per diritta via fi-

nire nel materialismo: cominciare dal considerare i sensi quali principio e fine delle cognizioni nostre, e quindi riducendo il principio pensante nell'uomo non ad altro che ad aggregato di forze sensitive e senzienti, ridurre l'anima ad un vero nulla, e l'uomo ad una macchina di più nel grand'opificio dell'universo. Chè sarà difficile trovare, molti almeno e di senno, i quali cominciassero da negare gli spiriti: ma la maggior parte al materialismo si condussero per conseguenza di sistema.

Intanto pel materialista spariscono le più grandi ed interessanti verità metafisiche, morali e religiose. Come darà egli spiegazione delle idee di Dio, de' suoi attributi, di virtù, di vizio, di bellezza, di essere, e andate via discorrendo? Le nega? Ebbene, è seco in contraddizione; perciocchè non potrà negare a sè stesso di avere coscienza di alcune di queste. Le ammette? Ebbene; duopo sarà che spieghi come le abbia, qual senso gliele abbia date: ove non potrà trovar mezzo a dimostrare come un'impressione sensibile abbia potuto mutarsi nella nozione, per esempio, di causa, di eternità. Orribili poi sono le teorie, spaventose le dottrine, che il materialista ha dovuto adottare nel suo sistema riguardo a morale, a religione, delle quali dà cenno e cui combatte eloquentemente Rousseau nel suo Emilio con queste parole. « Fuggite, dic'egli,
» tutti coloro che sotto pretesto di spie-
» gare la natura spargono nel cuore del-
» l'uomo delle desolanti dottrine, e dei
» quali lo scetticismo apparente è cento
» volte più affermativo e più dommatico
» che il tuono deciso dei loro avversari.
» Sotto il superbo pretesto che essi soli
» sono illuminati, veridici, di buona fe-
» de, ci sottomettono imperiosamente
» alle loro decisioni assolute, e preten-
» dono di darci per veri principi delle
» cose gli incomprensibili sistemi forma-
» tisi nella loro immaginazione. Così ab-
» battendo, distruggendo, e ponendosi
» sotto i piedi tuttociò che ha l'uomo di
» più rispettabile, tolgono agli afflitti
» l'ultima consolazione della loro mise-
» ria, ai potenti e ai ricchi il solo freno
» delle loro passioni; cancellano dal pro-
» fondo del cuore i rimorsi del delitto,
» la speranza della virtù, e si vantano
» nondimeno di essere i benefattori del
» genere umano. *La verità*, essi dico-
» no, *non può mai nuocere agli uomini*;
» e questa è a mio credere la più gran
» prova, che quello che insegnano non
» è verità ».

14. L'*ontologismo* è quel sistema, che, a costituire la scienza filosofica, prende le mosse dal dato primo dell'esistenza del reale assoluto, onde si dispiega a trovare le verità subordinate che compongono la filosofia. Or può in questo avvenire facilmente che il filosofo, troppo attaccato al suo punto di partenza, in ogni verità che svolge e in ogni fatto non vegga, e non voglia vedere altro che il suo assoluto, onde partiva; oppure, che, troppo esaltando il suo principio, giunga ad annientare sè stesso siccome soggetto nel quale la prima visione dell'Essere debba essere, dirò così, elaborata e svolta, onde esplicare poi tutte le altre verità che in quella hanno il suo fondamento bensì, ma che sono di fatto differenti da lei e dall'Essere, dal quale procedono; da che nascono il panteismo e il misticismo.

15. *Panteismo* è parola dal greco, e suona = tutto-Dio =. Poichè il panteista insegna, che tutto ciò che esiste è Dio; che Dio è tutto, nè fuor di Dio vi è cosa alcuna. Spinosa, ordinatore in metodo matematico di questo sistema, diceva, che non può esistere se non una sostanza sola. E perchè non poteva negare le esistenze individue che pur cadevano sotto la sua osservazione, dotava la sua unica sostanza universale infinita dei due infiniti attributi, pensiero ed estensione; dei quali sono manifestazione individua tutti gli esseri e le azioni che all'esperienza ci compariscono. Laonde, ciò che altri chiamerebbe il mondo esteriore, il panteista lo dice manifestazione dell'assoluto; e quindi realità nell'assoluto stesso, nell'essere individuo, che ei si presenta, apparenza, fenomeno, fantasma, sogno. L'individuo, finita la mascherata e la comparsa larvata che l'Essere dà a sè stesso, ritorna a confondersi nell'Ente unico, universale, da cui emanava. A far conoscere l'assurdità del panteismo basta una sola breve osservazione. Il panteismo accozza insieme ed identifica

le cose più opposte, quali il finito e l'infinito, il mutabile e l'immutabile, moltiplicità ed unità, pensiero ed estensione, eternità e cominciamento. Qual uomo assennato si indurrà ad ammettere tal confusione? E poi si persuade davvero il panteista d'essere una parte, una manifestazione dell' infinita sostanza?

16. Il *misticismo* è quel sistema, che confidato solamente nella contemplazione dell' essere, suo punto di partenza, e diffidando pienamente della ragione umana, tutto aspetta dalla rivelazione, nè fa caso di altre verità, fuor che di quelle che per ispirazione sentesi indotto a credere; oppure, quale lo descrive Maret, è quel sistema, che fonde le sue teorie sopra un sentimento indefinito, oscuro e misterioso, onde si induce ad ammettere senz' altro certi principii, siccome i soli veri, base della scienza. Onde il misticismo, appoggiato al mistero, ammette le verità che ammette portandosi verso esse passivamente, senza cercarne conferma alcuna dalla ragione. E perciò il misticista è insieme dommatico del falso dommatismo, e scettico. Sebbene a chi lo esamina spregiudicatamente quel dommatismo è un vero scetticismo. Chè la ragione nostra è bensì limitata, ma non incapace radicalmente di comprendere il vero. E se ciò insegni, tu ti privi di qualunque mezzo legittimo per appropriarti il vero. E veramente in qual maniera potrai assicurarti della tua ispirazione, della verità anche misteriosa, se diffidi della tua intelligenza e ragione?

17. Di mezzo a tanti sistemi, che hanno una tendenza e un colore deciso, ne sorse nelle varie epoche della filosofia uno, che, adottando da loro quelle teorie le quali gli sembrarono vere rigettando le altre, pretese poi di costituirne un solo corpo di scienza filosofica ordinata. E questo fu detto *ecclettismo*, quasi scelta e raccolta e disposizione in un sol corpo di scienza di tutto ciò che vi è di buono e di vero negli altri sistemi, lasciato il falso; siccome ecclettici furono chiamati coloro che lo adottarono. Secondo Cousin, » l'ecclettismo consiste nel separare tutto ciò che vi ha di vero in ciascun sistema, e nel comporne una filosofia superiore a tutti i sistemi, che tutti li governi col dominarli, che non sia più » o l' una o l'altra filosofia, ma la filosofia stessa nella sua essenza ed unità ». Ma io chiederei a Cousin due cose; se l' ecclettismo abbia o no un principio di partenza fisso e determinato; e se, a tenore e conseguentemente a questo, egli esponga o no le verità che compongono la filosofia. Se mi risponde che nò; io replico a lui, che, ove non è punto certo di partenza, ove non si ha concatenazione e rapporto nella esposizione della verità, non vi è sistema, ma nemmeno filosofia. Se poi mi risponde, che sì; lo dirò, che in tal caso non si ha più ecclettismo, ma vero sistema deciso; cotale trattazione di filosofia rivestendo allora la natura di quel sistema che viene determinato dal punto di partenza, (onde si ha metodo e sistema in filosofia), e dall' ordine, onde le verità componentila sono disposte. E poi, gli ecclettici suppongono di essere soli a giudicare rettamente del vero che scelgono tra le contrarietà degli opposti sistemi: or s' acquieteranno tutti i filosofi al loro giudizio? Inoltre, per giudicar bene del vero e del falso ci vuole un criterio certo. M' assegnino gli ecclettici il loro criterio. M' accozzino, per esempio, le teorie del psicologismo e dell' ontologismo senza che uno dei due predomini nel punto di partenza e nel metodo, e veggano se loro riesce di darmi l' intiero ordinato corso di filosofia nel loro bizzarro sistema! Perlochè l' ecclettismo è di fatto impossibile, e nonchè essere una filosofia superiore a tutte le altre, è negazione di ogni filosofia.

18. Gli Ontologi hanno per punto di partenza *l'essere* compreso da noi, e per metodo la speculazione razionale e la sintesi: i psicologi pongono la riflessione sul *me* qual principio di partenza, e l' esperienza ed analisi qual metodo. Giustamente gli uni e gli altri in ordine al loro sistema; poichè in filosofia il metodo non si riceve, ma essa lo porta seco. Fra i due l' ontologismo pare il sistema migliore e adottabile. Infatti nel psicologismo le cognizioni si trovano allontanate le une dalle altre e disgiunte, e, volendole coordinare, si debbono con contradizione far generare le une dalle altre; e precisamente le universali e i fatti maggiori, per esempio, la creazione, dalle

particolari e dai fatti minori, per esempio, dalla cognizione dell'esistenza di un albero. Al contrario nell'ontologismo, quando un giusto concetto ne sia formato, le cognizioni si trovano naturalmente messe al suo posto, procedendosi dall'universale al particolare, dai fatti più grandi ai più piccoli subordinati. Nè il sistema rompe in scoglio alcuno di errore, quante volte si mantenga nel giusto mezzo a lui naturale, nè per lussureggiante immaginazione si faccia trascendere al superlativo. Di vero, in ogni trattazione scientifica devesi innanzi tutto ammettere qualche principio, che non si tratta di provare per alcun altro principio, ma solamente di comprendere e, perchè universale, di porlo quale fonte e dimostratore delle altre verità, che in quella scienza entrano. È questa dottrina già da noi espressa sopra, cui tutti gli uomini di criterio si sono attenuti, siccome l'unica vera in opposto al pirronismo. Nè questo è dommatismo riprovevole, quando il principio secco abbia i caratteri dell'evidenza; ma vero e legittimo metodo dommatico, che a ragione obbliga la intelligenza nostra ad ammettere quel principio siccome verità inconcussa. Or l'ontologismo dà siccome fatto primordiale l'esistenza dell'Essere necessario co' suoi attributi e azioni siccome ragione di tutte le cose e di tutte le verità (qual principio più certo?); onde cava fuori e svolge le verità generali e feconde, che compongono la filosofia e principiano le altre scienze. Ed in quel modo che Dio ebbe se per *dato* fondamentale e primitivo nella creazione, in quanto egli realmente è da eterno e nel tempo ordinatamente fa tutte le creature, così l'ontologismo dal dato fondamentale dell'Ente o Dio, del concetto di lui, suoi attributi ed azioni, da cui direttamente o indirettamente niun pensante può prescindere mai, senza salti procede rigorosamente allo svolgimento delle teorie, alla cognizione generale dei fatti cui si estende la umana ragione, che in fin fine è tutta nè più nè meno la filosofia. L'ontologismo pone la realità assoluta, cioè Dio; nella considerazione di lei trova necessariamente gli attributi potenza, libertà, bontà, intelligenza, e però vede come per questi poteva attuare fuori di sè delle cose che non sono lei ma l'esemplato reale de' suoi tipi eterni dipendenti da lei, queste cose sono mostrate reali dal fatto od esperienza all'ontologismo, il quale, nello spiegare le attinenze loro colla realità assoluta e di questa con quelle, produce le più belle teorie razionali e morali, che sono la più sublime filosofia. A norma di questi principi si subordinino e si spieghino le verità intermedie, nè il panteismo, od altro errore potrà insinuarsi in filosofia, la quale trattata così si troverà al suo luogo legittimo di sorella minore e introduzione alla scienza teologica, colla quale, siccome colla religione e rivelazione e storia, tanti rapporti ha, che del saggio è proprio cercare di spiegare e vederne la concordia.

19. Ma queste dottrine hanno bisogno di essere sviluppate ancora di più. La filosofia, che è la scienza dell'essere, poggia necessariamente sopra due cose: sopra l'essere o la realtà, e sopra la cognizione della medesima. Questi due quasi perni della filosofia sono relativi tra loro: nel loro accordo trovato consisterà la perfezione della scienza stessa e la verità raggiunta, verità cui l'intelletto irremovibilmente aderirà; l'imperfezione e l'errore nascerà dal disaccordo di questi due perni posto dallo spirito, o dalla inversione e confusione loro. Or il vero filosofo troverà cotest'accordo, se si spoglierà dei pregiudizi e amor di parto, attenendosi a ciò che detta sana ragione suffragata dal senso comune e dalla tradizione, siccome testimone di quello che in realtà fu sempre; e quindi eviterà gli errori, se le verità subalterne spiegherà in corrispondenza a ciò, che presenta l'accordo dei due perni sopra citati. L'accordo consiste nel rapporto dei due perni, in quantochè l'uno, sebbene parallelo, però dipende nella sua esistenza dall'altro; evidentemente la ragione dichiarandoci la necessità del primo per l'esistenza del secondo, non la necessità del secondo per l'esistenza del primo.

20. Invero la cognizione ha sempre un oggetto, poichè il nulla non può essere conosciuto direttamente, ma solo *qualchecosa*, la realtà. Di più, la cognizione è e si concepisce quale atto, che non sta senza subbietto o principio onde

diparle; la cognizione perciò e considerata nel suo obbietto, e considerata nel suo principio e sobbietto è posteriore alla realità, dipendente dalla realità: prima dunque è la realità conoscibile e il soggetto conoscente, poi la cognizione attuata di qualche cosa. Inoltre, l'idea non è altro che la cognizione della cosa, e l'ideale non esiste se non in quanto esiste la cognizione, la quale, come si è detto, si riporta alle cose. E l'idea esiste, perchè è rappresentanza della cosa, nè, se tale non fosse, esisterebbe; l'idea dunque per sua natura è conforme alla cosa. Indi, come meglio spiega la logica, la verità consiste nell'uniformità dell'immagine col suo tipo, la cosa; che vale dire, la verità è l'esistenza dell'idea: siccome il falso nella difformità dell'esemplato all'esemplare, cioè nella negazione dell'idea, consiste. È questa senza dubio dottrina incontrovertibile. Laonde anche l'astratto e l'universale ideale è vero perchè si uniforma al tipo reale, onde fu formato dall'azione intellettiva umana; ove è da aggiungere che l'astratto non si dà se non per la cognizione umana, la quale sopra se stessa ritorna dopo i primi atti intellettivi fondantisi necessariamente sopra i primi oggetti reali e concreti, che ci si presentano ad essere pensati. Da che emerge ad evidenza, che le cognizioni sono perchè è la realità; e che esse appunto sono vere in quanto alla realità si conformano (del falso non si fa parola, perchè *cognizione falsa* a ben considerare è un contraddittorio); finalmente che la cognizione comincia e basa necessariamente sul concreto, se il reale è reale e però concreto, non astratto. Le cognizioni nostre poi avranno fra loro lo stesso rapporto che avranno fra loro i loro obbietti, i concreti, i reali, di cui sono le cognizioni, o che da essi cavansi fuori. Or è un fatto che le cose sono in rapporto fra loro pel principio di esistenza e di derivazione; di guisa che si distinguono fra loro in quanto si considera la loro reale esistenza per quoi principi essenziali che le costituisce, e in quanto si considera ancora la derivazione; quindi le cognizioni di loro saranno in rapporto in quanto si fonderanno sopra la loro esistenza e derivazione. Onde due ordini vengono a considerarsi, uno detto ordine ontologico, l'altro detto ordine logico: il primo è l'ordine della realità, del concreto, delle esistenze; il secondo è l'ordine della cognizione, e però degli astratti ancora. Il primo è espresso così. In capo alla realità sta il reale assoluto, e dietro lui vengono tutte le realità da lui dipendenti, in rapporto con lui secondo il principio di creazione, in rapporto fra loro secondo il peculiare stipito donde derivano, o secondo la combinazione delle sostanze che le compongono e le azioni e i processi di affinità chimica onde risultano. Il secondo, se non vogliamo sconvolgere e confondere le cognizioni, deve essere espresso così: prima cognizione è quella del reale, come tale, e però del reale illimitato, assoluto; ed a quella si connettono e si subordinano tutte le altre cognizioni si dei reali individui e creati, si degli astratti ed universali ideali, in rapporto fra loro per le comuni loro qualità, le quali, ricevono da quella prima cognizione la loro ragione e quasi direi forma, siccome dal reale assoluto ricevono l'esistenza tutti i reali individui. L'ordine reale in certo modo può dirsi contemporaneo, cioè non progressivo, almeno per parte del reale assoluto; in quanto l'Essere reale assoluto, che è da eterno, con un solo atto suo fa essere nella distribuzione loro prescritte tutti gli esistenti: l'ordine ideale o logico e converso è successivo e lento, in quantochè dipendendo dallo spirito, che è finito, viene costituito per successione di atti di lui. Or, appunto per questo, l'ordine logico comincia da un atto imperfetto, incoato, non compiuto, che contiene tutto l'oggetto, ma non esplicato, e il quale svolgendosi dà gli atti compiuti, cioè la cognizione intiera dell'oggetto. In che è mestieri che si riguardi alle condizioni dello spirito e si tenga caso di lui, come di soggetto in cui ha luogo la cognizione, e delle sue facoltà e però dell'esperienza, la quale colla prima percezione concorre a completare, precisare, determinare le cognizioni. Secondo il quasi principio può dirsi = nihil in intellectu quod non prius in sensu = cioè nulla, riguardo a cose create, conosciuto determinatamente, se l'esperienza non si aggiugne, che dal senso interno od esterno dipende; essendo già le cose appre-

se incoativamente per elementare percezione.

21. Intanto l'uno, cioè l'ordine logico, deve all'altro, ordine ontologico, uniformarsi, unificarsi. Se infatti la cognizione e l'idea è l'esemplato del reale, necessariamente quello deve avere il medesimo principio e la medesima distribuzione di questo. Or questo comincia dal reale assoluto e discende al reale derivato ed individuo, dunque quello deve esordire dalla cognizione del reale assoluto, per distendersi alla cognizione del reale creato; ed essendo che la cognizione prima si connette e versa necessariamente sul reale indeterminatamente considerato, ma come reale, concreto, e come indeterminato, infinito, che è Dio; quindi l'ordine logico si unifica coll'ontologico nell'Ente o in Dio. Sì che il *primo* in filosofia sarà giustamente l'Ente o Dio. Egli avrà rispetto ai due ordini reale e ideale: al reale, in quanto che è principio e ragione di tutte le cose, e così sarà il *primo ontologico;* all'ideale, in quanto è la prima elementare cognizione che ha lo spirito umano, onde rendonsi possibili tutte le altre, e così è il *primo psicologico*. « Dio e la creazione, dice il » ch: P. Romano, sono le due prime verità che la celeste parola rivelò ai mortali, e le scrisse in testa al più antico » di tutti i libri. Da Dio creatore cominciano tutte le cose: avrà forse la scienza tutt'altro cominciamento da quello » di tutto il resto degli esseri? O vorremmo stabilire, come gl'ideologi, » una opposizione radicale e una guerra » perpetua tra l'ordine delle idee e quello delle cose? Che le idee, perchè sien » vere, debbano corrispondere alle cose, è ammesso volentieri da tutti. Or » perchè dunque non si dee tale conformità estendere altresì al loro ordine? » Perchè, se le cose nella loro fisica successione sono legate in questa guisa, » non si dee dire lo stesso della loro dipendenza logica? » Vol. 3. p. 11.

22. Adunque la realità è il primo pernio necessario della filosofia; poichè, se la realità non fosse, nemmeno ne sarebbe la conoscenza. Ma se la conoscenza della realità non fosse non avrebbe esistenza la filosofia, che formalmente consiste nella cognizione della realità sotto determinati aspetti: la conoscenza però ne è il secondo pernio, necessario, ma dipendente dal primo. Data la realità diviene possibile la conoscenza della medesima, la quale attuandosi nei suoi generali dà esistenza alla filosofia, e si esplica nel rapporto trovato fra l'ordine reale e il logico. Adunque il nostro principio sarà la cognizione o concetto dell'Essere, e questo sarà anche il nostro punto di partenza. Metodo poi, che la filosofia non riceve ma porta seco, sarà quello di spiegare i fatti logici ed ideali in rapporto al reale, all'ontologico; perciò sarà più che altro metodo sintetico, il quale dell'analitico si servirà in tutte quelle circostanze e verità, che nello scoprimento dipendono dall'osservazione e dall'esperienza e dove la pura contemplazione e deduzione di raziocinio non hanno valore. Per altro siccome, ciò che sarà più ampiamente spiegato altrove, la conoscenza nostra non comincia da un che di chiaro, perfetto ed esplicato, ma dall'iniziale, dal confuso, dall'oscuro, e questo per necessità di condizione dello spirito nostro intelligente, come sopra è accennato; quindi all'esposizione scientifica delle verità che compongono la filosofia nostra vediamo ben fatto premettere una esposizione del primo fatto intellettivo, cioè della percezione e intuito; e sarà questa esposizione siccome il vestibolo della filosofia. E poichè l'ordine ideale segue l'andamento stesso dell'ordine reale, che comincia nel reale assoluto e si distende poi nel reale condizionato; quindi, a meglio comprendere quelle col suo primo psicologico, premetterò, ma'schematicamente, l'esposizione di questo col suo primo ontologico.

§. 3. *Del primo atto intellettivo*.

23. Iddio è, egli solo è per necessità di natura, è *da Sè*, primo, unico, che propriamente sia Essere. Perciò egli chiamò se stesso = colui che È = « Ego sum, qui sum »; per questo da molti con proprietà è antonomasticamente chiamato l'Ente, l'Essere. Egli è semplice, eterno, immenso, onnipotente, infinito, e però contiene in se ogni perfezione in grado infinito. Coteste perfezioni sono inchiuse in quella essenziale pro-

prietà di essere l'Essere *a sè*: poichè le perfezioni sono realità, ed ogni realità è in Dio. Essendo Dio l'essere essenziale, ogni realità è o Dio, o in Dio; fuor di Dio, indipendentemente da Dio c'è il nulla, la negazione di realità.

Dio, Essere perfettissimo, è intelligente, e per necessità di natura l'unico intelligente. Siccome necessario, è il primo intelligibile, e per necessità di natura l'unico intelligibile. Ciò che prescinde da lui qual essere, o quale principio e ragione di essere, non essendo che il nulla, non è nemmeno direttamente intelligibile. Ogni intelligibile quindi o è esso, o in lui e per lui solamente è intelligibile.

Dio, Essere necessario ed essenzialmente intelligente, è essenzialmente vita ed azione: egli è puro e semplicissimo atto. Egli vive ed opera intendendo sè, egli vive ed opera amando sè e la sua intelligenza, ed essendone riamato; egli vive ed opera ancora eftuando le creature e queste intendendo ed amando. Le azioni sue impertanto possono riguardare o la sua natura, giusta la distinzione che fa la teologia, oppure cose oltre la sua natura. Nel primo caso abbiamo la specificazione della *Trinità*, di cui si occupa esclusivamente la teologia rivelata; nel secondo caso si ha la creazione.

La creazione è il fare per parte di Dio, che, ciò che non esisteva, esista. Nella creazione pertanto vi è la communicazione di qualche cosa da Dio alla creatura, (non identità nè emanazione), l'esistenza cioè e la formalità ideale, ond'ella è intelligibile, individuata nella realità positiva della creatura a norma dell'eterno tipo del creatore.

La creatura esiste ed è per esistenza conceduta le da Dio: quanto è ha da Dio per creazione: in conseguenza è limitata; è in Dio; dipendente da lui. Essa rappresenta esteriormente il tipo che è in Dio, e con ciò ella è intelligibile. Alcuna fra le creature è intelligente, ma solo da Dio e limitatamente; che Dio non potrebbe rifare se stesso. Indi ogni creatura è in rapporto con Dio e dipendenza da lui, in quanto egli, col crearla, le communica il suo lume e la rischiara e così la costituisce intelligibile, e intelligente quella che è tale.

La creatura si distingue da Dio specialmente per la sua limitazione. Così può dirsi che la immensità di Dio è quella ove sono le creature, le quali, per la medesima e per la naturale limitazione, fra sè e da lei si distinguono. Però in certo modo può dirsi la immensità di Dio essere lo spazio, giusta la biblica espressione « in ipso vivimus movemur et sumus » e giusta ciò che la Chiesa dice nell'Uffizio della Trinità « ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ». Se infatti la creatura fosse altrove che in Dio per la immensità di lui, sarebbe fuor di Dio, sarebbe indipendente da Dio, sarebbe facilmente Dio. Per la continuità, che è eternità, Dio è diverso dalla creatura, la quale è contigua solamente. Niuna successione pertanto è in Dio, nella creatura vi è. L'eternità di Dio è la ragione della durata. L'eternità e l'immensità sono realità in Dio; indi anche lo spazio e la durata acquistano reapettivamente alla creatura una realità, quante volte si riportino, si connettano, si subordinino e dipendano da quelle due prime: nulla sono spazio e durata, fuorchè pure rappresentazioni ideali, se si prescinde da cotesta origine sublime. Anzi se di là non fannosi discendere, oltrechè rimangono privi di realità, fanno sparire gli esseri creati e i modi precipui, onde la maggior parte di essi ci sono noti.

La rivelazione insegna come non può essere diversamente da ciò che nelle opere interne di Dio: perchè appunto nella natura sua tutto è necessario: e questo lo dice anche la ragione. Ma quanto alle opere esterne alla natura sua è libero, e però dà loro quell'ordine e disposizione che gli piace. Ecco onde tante leggi riguardo alle creazioni e tanti ordini di cose. Perchè poi l'ordine morale della creazione esprime strettamente l'ordine interno di Dio, perciò, avendo con lui peculiarissime attinenze, la legge morale non è, come le fisiche, cangiabile nemmeno possibilmente.

Dio, purissimo atto, è sempre in vita: però sempre opera e per parte sua sempre crea: ma per altro le creature non sono sempre, perchè appunto quali creature, dovendo avere un cominciamento di esistenza, oppongono un ostacolo insuperabile alla stessa onnipotenza

divina, che è impotente a farle eterne siccome eterna è ella stessa.

Dio, che crea le cose, le fa secondo un esemplare che è in lui da eterno e che è una stessa cosa con lui. È cotesto esemplare l'archetipo o tipo primo delle cose stesse, senza il quale nè essere, nè conoscere esse si potrebbero. Cotesti tipi, che sono realmente in Dio, da Dio sono rifatti estrinsecamente alla sua natura, cioè individuati nelle creature.

La creazione, produzione della creatura per parte di Dio, implica uno strettissimo nesso di dipendenza di quella da questo; dimanierachè nè essere, nè conoscere ella può, nè essere conoscibile, o conosciuta senza di lui.

La creatura è da Dio: tutto ciò che ha è da lui; senza lui nè sarebbe, nè persevererebbe ad essere; e siccome l'esistere in principiare e continuare, così l'operare in essa è da lui in cominciare e proseguire. Laonde le creature, che sono intelligenti, da lui cominciano i loro atti di intelligenza e li proseguono, in quanto egli è l'unica vera prima luce sostanziale, che rischiara e illumina la mente e fa che possa conoscere e apprenda, secondo l'espressione ancora del Vangelista « lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », formandone così l'intelligenza; ed è ancora l'oggetto, che, lucido per natura ed illustrando tutti gli altri, mostra sè a conoscere a lei, ed in sè le mostra tutti gli altri che da lui ed in lui acquistano ogni realità, intelligibilità. Se la intelligibilità e la intelligenza finita fosse altrimenti, la creatura creerebbe e sarebbe indipendente da Dio; poichè produrrebbe un atto senza lui, fuori di lui.

24. La filosofia, che viene costituita dalla cognizione dell'essere nelle sue più generali verità, necessariamente poggia sopra l'essere stesso, in quanto è in rapporto colla nostra intelligenza. Or sebbene, nel dare sviluppo alle teorie filosofiche, ci dobbiamo prefiggere di conoscere il rapporto stesso esplicato, quale si trova di fatto, raccogliendone e formolandone quelle verità che ne sono generate; pure, a dare buon fondamento ed avviamento alle teorie medesime, processo legittimo è, ordine e metodo ragionevole vuole, che ove comincia il fatto del rapporto, ivi l'esame e le teorie sul medesimo abbiano cominciamento, per vedere poscia lo sviluppo che ha acquistato. Or che cosa ci presenta per primo dato il rapporto del nostro spirito coll'essere? A non pronunziare contradizioni dobbiamo dire, che lo spirito umano nel primo istante di rapporto coll'essere fu passivo, e che quindi, rispetto allo spirito stesso, questo primo istante di rapporto essendo oscurissimo, non essendosene ancora lo spirito appropriato niente, nulla ne può determinare per asserzione di esperienza.

Legittima conchiusione di ragione però, che ora in atto di esplicamento ed esercizio della medesima pronunziamo sulla necessità dello stato primitivo di rapporto e che ci fa vedere come la cosa non poteva essere diversamente, ci costringe a dire che la intelligenza umana nel primo atto del suo esercizio dovè essere posta in rapporto coll'essere con vedere appunto l'essere, ma indeterminatamente, genericamente; col vedere qualche cosa, la realità senza individuazione. Egli è infatti incontrastabile, che ogni mente umana nell'attuazione sua all'intendere, all'apprendere, al percepire, (mi si permettano qui benignamente queste espressioni, forse non assai precise, a significare il primo esercizio di sue forze) necessariamente dovrà esercitarsi su qualche cosa, e quindi intendere, apprendere, percepire qualchecosa di reale; poichè il nulla non si intende, nè sul nulla si dà azione. Egli è evidente, che dovrà allo spirito presentarsi qualchecosa; dappoichè il nulla, che non è, non può farsi presente. Ma questo farsegli presente qualchecosa non produrrà in lui in tale circostanza se non una cognizione oscura; sarà cioè una cognizione, in cui saranno in esercizio tutte le sue facoltà bensì, se vuolsi, ma tutte insieme, senza ordine e distinzione, senza che alcuna abbia preso ancora un carattere proprio e deciso, perchè egli in tale contingenza è in stato di passività e di necessità.

25. Il fatto onde lo spirito, avendo presente e posto in rapporto colla realità, acquista il primo *pensiero* (si intenda questo vocabolo nel significato più esteso) si chiama da alcuni *percezione*, quasi

prendimento, perchè lo spirito prende qualchecosa, cioè la notizia del reale: da altri *concezione*, in quanto avendo presente e vedendo l'essere ne concepisce il pensiero: da altri *intuito* e da altri *visione ideale*, in quanto appunto la mente vede l'oggetto che le è presentato, senzachè ne pronunzi giudizio. L'esistenza poi di questa visione solo dallo scettico potrà mettersi in dubbio, non da chi sanamente ragioni. Chè necessariamente nello spirito deve cominciare una qualche volta l'attuazione delle sue potenze intellettive, e queste non possono essere esercitate se non in rapporto al loro oggetto reale; rapporto, che in quel primo atto non può consistere se non nel vedere in qualche modo, ma genericamente, il reale stesso. Laonde si potrà domandare solamente quali sieno le determinazioni di cotesto fatto? A che si risponde: che essendo appunto il fatto primo dello spirito, fatto che ha esistenza avanti sia esercitata la riflessione, non può assegnarsene determinazione o specificazione alcuna; ma che anzi dovo dirsi generale, indeterminato, oscuro. Per la qual cosa la retta ragione ci detta e ci induce a riconoscere, che il primo oggetto, il quale in tal caso allo spirito si presenta, non è un qualche fatto limitato ed individuo, ma l'Essere assoluto, illimitato, il fonte di ogni essere. Infatti senza lui nessun altro potrebbe nè essere, nè presentarsi allo spirito ad essere veduto: lo spirito stesso non potrebbe vedere, se Egli, il quale *è la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, col presentarglisi non l'attingesse e non lo rendesse veggente. Quindi per lui solo in quella guisa che ogni essere diviene intelligibile, così per lui solo intelligenti divengono quelli che di cotesta proprietà debbono essere forniti. Pare dunque naturale e necessario che primo oggetto ad essere veduto debba essere quello, che della visibilità e visione è il vero principio e cagione. Finalmente quell'essere la prima visione incoata, non compiuta e riflessa, indeterminata, generica, incircoscritta, su qualunque oggetto pure vogliasi dire che abbia luogo di fatto, la fa apprendere universale, illimitata, infinita, dei quali due attributi solo ne è fornito e ne è fonte l'Essere infinito. « L'uomo, dice il P. » Romano, che contempla la natura e ne » ammira il magistero, la fecondità, la » bellezza; che medita sopra sè stesso » e comprende la dignità, di sua condi- » zione, l'altezza del suo destino, tro- » verà nella sua mente un concetto, » un idea più antica di qualunque arti- » fiziato ragionamento e più profonda- » mente scolpita di qualsivoglia altra no- » tizia, l'idea di Dio, autore di tutte le » cose. Prima dell'uomo e della natura » era Dio, eterno, perfettissimo, im- » mutabile, infinito, e pria che cono- » scessimo noi stessi e le cose di fuori » il lume di Dio ci ha già prevenuti sul » primo entrare in questa vita mortale. » Senza di esso tutto è cieco, dubioso, » inesplicabile ».

Esso Ente poi ci si presenta, quantunque confusamente, in quanto creatore. Poichè la nozione di creazione è certissimamente in noi, e questa, che implicata si trova fin nei primissimi atti nostri intellettivi, non è somministrata nè proceda, come altrove sarà più ampiamente esposto, dalla nozione di Dio, o dalla nozione delle cose create: come spiegarne l'esistenza in noi adunque se non col dirla primitiva, se non con dire che l'Essere nel presentarcisi ad attuare la nostra intelligenza ci si fa vedere, in confuso per le condizioni nostre in quell'istante, siccome creatore in atto? In tal guisa il primo atto intellettivo presenta il complesso di tutta la realità e contiene il germe di tutta la cognizione, che rimane esplicata poi per la riflessione. Il senso comune, la tradizione, la storia e l'autorità divina, se bene si esamineranno, le troveremo conformi a questa dottrina, che il primo oggetto del nostro pensiero è l'Essere, o Dio. Comunemente infatti la teologia insegna la idea di Dio essere innata e primitiva, e lo prova coi varii argomenti scritturali, dei S. Padri, dei filosofi e della ragione, siccome potrebbe riscontrarsi in Tournely, Berti, Ioenin ed altri al proprio luogo, dove trattano di questa materia e dove fanno figurare ampiamente i padri più celebri greci e latini. E questa idea innata di Dio che cosa vuol dire nel fondo suo se non ciò che noi esprimiamo colla nostra teoria? Si aggiungano a tutto questo

le dottrine professate dai filosofi di maggior polso o antichi, come Platone o assai dei suoi seguaci o molti degli scolastici, o moderni come Vico, Gerdil, Malebranche, Fénélon, e si vedrà che la proposizione del *senso comune della tradizione della storia* ec. non è stata posta senza fondamento.

26. Prima di partire da questa materia sembra giusto che due difficoltà si sciolgano, le quali potrebbero essere proposte e che, quantunque debolissime, per alcuni, potrebbero avere l'apparenza di invincibili.

Potrebbe dunque obbiettarsi, primo; che il nostro sistema sarebbe bello, se, siccome appariscente, fosse altrettanto buono e sodo. Ma poichè non si fonda altro che su'un arditissimo ed inudito dommatismo, e col porre per dato certo e punto di partenza ciò che può o deve essere oggetto di questione, Dio, la creazione, il *me*, che Dio e la creazione intende, si tronca ogni motivo di ricerche e si taglia d'un sol colpo ogni nodo; quindi, oltrecchè tutta la filosofia da noi si ravvolge in una petizione di principio o in un circolo vizioso, in fin fine da noi non se le dà altro sostegno che mobilissima arena.

Dunque, io riprendo, il sistema nostro è inammissibile perchè dommatico o troppo dommatico. E sia così: ma pure non ammette per dato primo e positivo che un vero solo, universalissimo, da cui possano per legittima esplicazione cavarsi fuora tutti i veri; e questo vero è la percezione *di Dio che crea*. Troppo dommatici dunque non siamo; sibbene dommatici, ma del dommatismo legittimo, che le sue teorie posa sopra un vero primitivo, il quale seco porta il carattere dell'evidenza. E a chi non comparisce cotesto carattere nel nostro principio, specialmente dopo gli amminicoli onde abbiamo procurato di farlo meglio risaltare (altrove aggiungeremo qualchecosa di più) noi non vogliamo contestare il diritto di ripugnare all'altrui rotto sentire o rimanersi nella propria qualunque siasi opinione. D'altronde noi cominciamo col dommatismo ragionevole; dappoichè chi vorrà mai cominciare una scienza collo scetticismo, col dubio, o col principio cartesiano? Ed anche volendolo il potrebbe alcuno? E non sono tutti, anche gli stessi scettici se pure se ne danno, non sono dommatici almeno nelle mosse? Non abbiamo dunque noi fatto ciò che debbono fare o fanno necessariamente tutti gli uomini e tutti i filosofi? Chi ragiona infatti, discute, obbietta e fa difficoltà, dà opera alla scienza, non ammette di fatto e di necessità non credo forse, almeno istintivamente, di esistere, egli co' suoi atti intellettuali, colle sue cognizioni, o gli obbietti loro? Neghi alcuna di queste cose e vedrà se non annienta tutto. Noi dunque nel nostro sistema abbiamo fatto ciò che fanno quelli stessi che ci oppongono questa difficoltà; abbiamo cioè ammessa, quale punto certo di partenza e verità prima in filosofia, una realtà, un soggetto che la conosca, e una conoscenza reale di quella; onde, cercando qual ordine queste tre cose abbiano fra loro e spiegandolo, dar soluzione ai più importanti problemi filosofici; perchè fare diversamente sarebbe stato impossibile. Nè ardito adunque è il dommatismo da cui moviamo; nè in circolo vizioso si ravvolge il nostro sistema che ha solo scopo, qual dove avere ogni sana filosofia, di fare apprendere con maggiore risalto le verità primitive, di rischiarare lo oscuro e determinare lo indeterminato che in quelle sono contenute o ne discendono, o di vedere fra tutte i nessi e i rapporti; nè posa sopra mobile arena, se intende piuttosto a partire dal più sodo che possa avere la scienza, la cognizione iniziale della realità assoluta, che, come d'ogni altra realità è causa, così è il principio e la ragione d'ogni cognizione esplicata. Muovere da altra parte, come si potrebbe, al meno male ci mette in necessità di fare un cammino due volte.

27. In secondo luogo potrebbe opporsi che questo sistema o contiene espresso, o almeno ha molta affinità col panteismo reale, razionalistico, o logico. Poichè, se l'essere intelligente creato intanto è intelligente in quanto la luce divina lo illumina ed intende le cose in quanto le vede nella visione con cui vede Dio, già egli, come intelligente, non si diversifica dalla luce divina che è Dio, nè le cose potranno mai separarsi dalla luce divina o da Dio stesso, da cui e per cui

sono e sono conosciute: non è questo un panteismo chiaro e lampante?

Rispondo prima di tutto che di panteismo allora dovrebbesi accusare e S. Giovanni, il quale, con una generalissima proposizione avente per primo, giusta i canoni di ogni più saggia esegesi, il senso letterale, dice « lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » parlando del Verbo-Sapienza del Padre: e S. Agostino, che nel lib. 8. — de civit. Dei — chiama Dio stesso « rerum creatarum effector, et lumen cognoscendarum »; e nel libro 11. dice « quia natura nostra, ut esset, habet Deum auctorem, proculdubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem »; e altrove « Deus fecit mentem hominis rationalem, quae posset capere lumen ejus; praesens adest (imperitis) quantum capere possunt lumen rationis aeternae » (Retract. 1. c. 4.): e tanti altri che si sono espressi nel medesimo senso. In secondo luogo rispondo, che non è mica vero che contenga panteismo questo sistema, nè che gli sia affine, nè che vi conduca, quante volte retto si ragioni sui suoi principi. Infatti, panteismo è l'accomunazione della creatura con Dio, in una parola, l'identificazione di Dio con qualche cosa qualunque che non è Dio. Or nel nostro sistema questa identificazione non si stabilisce. Poichè, sebbene da noi si dica che l'uomo intanto intende, in quanto la luce divina lo illumina e lo attua alla intelligenza; che le cose conosce in quanto da una luce divina sono illustrate e rendute conoscibili; che le vede genericamente nella visione prima per la quale intuisce la realità in genere, specificatamente poi le conosce in quanto, sempre illustrato dalla luce divina egli e le cose e aiutato dall'esperienza o dal raziocinio, per riflessione distingue le une dalle altre; mai nè in teoria nè in fatto da noi si identifica una cosa coll'altre. E Dio, essere sostanziale, colla luce sua in lui necessaria, per cui è intelligente e intelligibile e per cui può rendere intelligibili tutte le sue creature, è una cosa; le creature fatte per la onnipotenza divina, intelligibili, e, le dotate di tale proprietà, intelligenti per una illuminazione che le attua a queste proprietà, per le quali nella natura loro sono solamente in potenza, sono un'altra cosa. La condizione della intelligibilità le cose create la portano seco nella creazione, in quanto, fatte da Dio a somiglianza dei tipi suoi eterni, per cotesto e fin che s'estende cotesta simiglianza sono intelligibili, e da questi tipi, identici con Dio, sono illustrate ad essere intese. Parimente portano seco da creazione la condizione di intelligenza quegli esseri creati che ne sono forniti, in quanto, e rispondono precisamente ai tipi divini di esseri intelligenti, e nell'atto di essere creati ricevono una luce illuminante (certo dal creatore) giusta quello del Salmo « signatum est super nos lumen vultus tui Domine », per la quale in atto prima veggono lei, che visibilissima per sua natura è ad un tempo principio e termine della visione, poi veggono le altre cose, già visibili in sè per la luce che le illustra. Ed in quel modo che le creature, per intenderle reali ed esistenti, le dobbiamo subordinare al creatore che le fa e le conserva realmente e positivamente; così per intenderle intelligenti o intelligibili le dobbiamo ordinare a lui, che, nell'atto onde le crea, le fà tali ancora per quel lume, per cui, illustrandole, le rende intelligibili tutte, e di più rende intelligenti quelle, che egli vuol tali. Ma noi non abbiamo mai inteso di dire, non abbiamo mai detto, non diremo mai (e ciò si noti bene per côrre con precisione il significato di quanto potremo scrivere in avvenire su questo proposito, acciocchè non si prenda motivo di proporre nuovamente queste difficoltà forse da qualche espressione, che si potrebbe volere intendere meno giustamente) che la luce sia il medesimo con la cosa illuminata; che i tipi divini siano identici colle cose, loro esemplati; che Dio nella cognizione o nella sostanzialità sia identico colle creature, o queste con Dio nella cognizione o nella realità. Le creature hanno bisogno di Dio e del suo lume per essere, per essere conoscibili e, le intelligenti, per conoscere; in quella guisa appunto, direbbe S. Agostino, che un corpo per essere veduto sensibilmente ha bisogno della luce, e bisogno ne ha colui, che la sua facoltà visiva vuole esercitare, per attuarla; ma la luce non è il corpo che per lei si vede, non è la facoltà visiva che per lei si attua; in pari mo-

do Dio e il suo lume non sono gli intelligenti e intelligibili creati. E finchè non sarà fatta questa identificazione dell'uno cogli altri o nella realità, o nella cognizione, sebbene l'uno sia in rapporto e i secondi in necessaria dipendenza dall'altro per la loro attuazione, non si avrà mai panteismo. « Et terra, dice S. Agost. » lib. 2. Soliloq. c. 6, visibilis, et lux: » sed terra nisi luce illustrata videri non » potest. Ergo et quae in disciplinis tra» duntur..... credendum est non posse » intelligi nisi ab alio quasi suo sole il» lustrentur. Ergo quoniam in hoc sole » tria licet animadvertere, quod est, » quod fulget, quod illuminat; ita in illo » secretissimo Deo, quem vis intelligere, » tria quaedam sunt, quod est, quod in» telligitur, quod caetera facit intelligi ». E qui facciasi luogo anche ad un'altra ragione. Non è mica panteismo accomunare in una qualche idea parzialmente il reale assoluto col reale creato; ma solamente è vero panteismo quando si professa o l'identità della sostanza fra i due reali, o l'identità della cognizione; ovvero tale idea si stabilisce in cui i due reali si identificano, o le cognizioni loro. Altrimenti non vi sarebbe nessun filosofo che non fosse panteista, se tutti, anche i più opposti al nostro sistema, anche i più schivi, anche i più paurosi di questo mostro che però per alcuni diviene un fantasma, applicano la nozione astrattissima di sostanza, per esempio, di causa, di ente, di esistere, e a Dio e alle creature egualmente, la nozione di buono, di bello, di vero etc. Ora non sono panteisti, perchè sebbene, giusta la natura intrinseca di queste nozioni e la forma onde se le rappresentano, vedano che sono applicabili egualmente a Dio e alle creature, (si rifletta qui che noi parliamo nel senso della dottrina dei così detti psicologi, o sensisti, o sperimentalisti, o, per dire in una parola, di coloro che, non ammettendo il nostro sistema, pensano le nozioni universali delle quali trattano nella loro *ideologia* siano formate dallo spirito per astrazione o per modi simili subbiettivi detti da loro *universalizzazione*) pure trovano e in esse e fuor d'esse tanto da distinguere ancora Dio e la creatura, se non altro con dire l'una sostanza finita, l'altro sostanza infinita; sì che l'applicazione di un universale ideale a più cose diverse, nè la communicazione produce delle sostanze loro, e nemmeno la identità costituisce delle loro nozioni speciali, e però non panteismo. Or noi diciamo e professiamo che Dio, sostanza infinita, assoluta, crea e fa essere le sostanze finite e contingenti e le sostiene, ma loro non si immedesima: che egli intelligente, intelligibile assoluto, fa intelligenti alcune, intelligibili tutte le sue creature, in quanto, creandole a norma de' suoi archetipi, fa che loro rispondano nella realità, e così le illumina (essendo i suoi tipi una cosa con lui, luce sostanziale e intelligibile per essenza) ad essere intese, ed attua all'intelligenza quelle che vuol tali in quel lume che le illumina e le attua, presentandosi loro e però facendosi genericamente intendere da loro ed in sè facendo loro intendere, ma confusamente, quanto alla scienza e cognizione dell'ordine naturale è necessario. Dietro questa primitiva attuazione comincia la sua cognizione riflessa la mente, che movendo dall'infimo grado e sempre assistita dalla prima attuazione va sempre più allargandosi e distendendosi; e quindi da ciò che più prossimamente la ferisce e la eccita va a ciò che, quasi arcano, è in quello contenuto, l'universale cioè, riconoscendolo nel possibile che era in Dio e comunicato primamente le fu da lui nell'intuito ed ora trova attuato negli individui della creazione, da quelli poi passando al resto della scienza. Dov'è qui il panteismo?

Mi sono disteso alquanto su questo punto ed ho portato ancora passi scritturali, perchè, sebbene la scienza teologica colla filosofica non debbasi confondere, pure è un fatto che questa non ha fondato valore se non rapporto a quella, e che dovrebbesi ormai intendere che questa ha dipendenza da quella, perfezione di ogni scienza, e ne è siccome il pronao; delle quali impertanto è cosa ottima notare e vedere le scambievoli relazioni e accordi.

28. Chiudo questo paragrafo assai lungo con un pezzo del ch. Maret, il quale in poche parole epiloga ciò che abbiamo detto, e ciò che saremo per dire in tutto il nostro corso a tenore del nostro sistema. « Noi portiamo nell'intimo della no-

» stra coscienza un' idea di perfezione sovrana e di infinità, che ne fa uscire da noi stessi e dal mondo, che ci innalza all' essere veramente perfetto, infinito, causa sovrana, creatore del mondo..... La materia ci apparisce come dipendente e subordinata, non è dunque l' essere necessario assoluto, infinito..... Ciò può dirsi egualmente dell' *io*, e dello spirito finito..... E necessario adunque attribuire queste perfezioni al principio che si mostra superiore al mondo, che muove e informa la materia, e rivela le idee allo spirito. Chi dice infinito, dice l' essere per sè stesso, l' essere per eccellenza: una unità, una semplicità, una immutabilità perfetta, una perfezione sovrana, l' essere senza limite. *Io sono*, ecco come si è definito da se medesimo. *Egli è*; se noi intendiamo bene questa parola è tutto quanto possiamo dire di più sublime dell' essere degli esseri.

» Ma l' unità non può essere identica colla moltiplicità, la semplicità colla divisibilità, la perfezione con l' imperfezione, l' infinito col finito. I caratteri del finito sono i caratteri del mondo, l' infinito è dunque distinto dal mondo. Se egli è distinto dal mondo vi è tra Dio e il mondo una distanza infinita; e però l' infinito non può aver bisogno del mondo. Se non può aver bisogno del mondo, il mondo non è necessario: se non è necessario è creato, o creato liberamente.

» L' idea di creazione implica la realizzazione di ciò che non esisteva dapprima. Il mondo non è creato con una materia preesistente; poichè questa materia sarebbe eterna e necessaria, per conseguenza infinita. Or due infiniti non possono esistere. Il mondo non è creato dalla stessa sostanza di Dio; Dio non può passare nel mondo, perchè l' infinito è perfettamente semplice, indivisibile, inalterabile. L' onnipotenza, che appartiene all' infinito, deve renderlo capace di trarre il mondo dal nulla. Un infinito fecondo è infinitamente al di sopra di un infinito sterile. Dunque l' infinito deve essere capace di far esistere ciò che non esisteva da prima. Il dogma della creazione dunque è basato non sull' idea del nulla, ma su quella della potenza infinita di Dio. Il modo della produzione degli esseri resterà sempre celato alle intelligenze finite. Per penetrare questo mistero, per comprendere il rapporto del finito e dell' infinito bisognerebbe comprendere e abbracciare i due termini. Or come mai lo spirito finito potrà comprendere l' infinito? Impertanto non troviamo noi in noi un' immagine dell' incommunicabile attributo che rende creatore l' infinito? Io voglio, la mia volontà determina degli atti che non esisterebbero senza di essa. Io voglio parlare e parlo. Senza dubio colle mie volizioni non ho creato che delle modificazioni; ma non mi è egli dato di concepire che una volontà e una potenza infinita possano creare le sostanze elleno stesse? Dio vede che egli può esprimere al di fuori d' una infinità di maniere, in un' infinità di gradi le sue divine perfezioni, e la sua potenza può fare tutto ciò che la sua intelligenza concepisce...... Egli realizza esteriormente l' estensione che concepisce, e dà vita all' universo materiale: egli anima, se così può dirsi, qualcuno de' suoi pensieri, dà loro la coscienza di sè stessi, e produce gli spiriti, il mondo intellettuale. Egli stabilisce fuori di lui il mondo, tutti gli esseri che vi ripone, tutti i rapporti che uniscono questi esseri, concepiti ab eterno nella sua intelligenza. Tutti gli esseri esistono dunque in tipi viventi nel divino pensiero. Il mondo è dunque come uno specchio vivente ove vanno a riflettersi le idee, le volontà, le perfezioni infinite di Dio.

» Il più importante dei corollari che si possono dedurre da questi principii è, che esistono due sostanze infinitamente distinte........, la sostanza creata e la sostanza increata, il finito e l' infinito: l' uno vien dall' altro, ma l' uno non è l' altro. Egli è ancor manifesto, che l' infinito possiede tutte le perfezioni ad un grado infinito, che tutta la realità dell' essere è in lui. Per conseguenza ricusargli l' intelligenza, la libertà, la personalità, una vita propria, è un affermare e negare nello stesso tempo l' infinito. La creazione tutta intiera viene a rio-

» piegarsi nell'uomo: l'uomo è un mi-
» crocosmo; in lui trovansi unite le due
» sostanze che le compongono, lo spiri-
» to e la materia. Per il corpo l'uomo
» appartiene al mondo inferiore: per lo
» spirito egli è l'Immagine di Dio; capa-
» ce di confessarlo, di essergli unito, di
» godere di lui. Quando la verità divina
» si riflette nell'intelligenza umana, e
» quando l'amor dell'uomo si attacca al
» bene infinito, l'uomo è perfetto.

» L'intelligenza che è tutta la dignità
» dell'uomo, non è altro che una ca-
» pacità di ricevere e di conservare la
» luce divina. Le idee, che sono que-
» sta luce divina, vestono caratteri pro-
» pri alla stessa ragione divina. Une,
» assoluta, necessarie, immutabili, le
» stesse in tutti i tempi, in tutti i luo-
» ghi, per tutti gli uomini, si mostra-
» no infinitamente superiori all'esse, al-
» l'esperienza, ed all'io umano. Esse
» non possono provenire dai sensi, dal-
» l'esperienza, dall'io umano: poichè
» non si dedurrà mai l'universale dal
» particolare, il necessario dal contin-
» gente, l'immutabile dal variabile,
» l'assoluto dal relativo, l'infinito dal
» finite. Queste idee esistono dunque in-
» dipendentemente dalla nostra ragio-
» ne individuale; esse sussisterebbero
» quand'anche non vi fosse intelligenza
» umana atta a comprenderle. Noi siamo
» dunque costretti a riferirle all'intelli-
» genza divina medesima, ove sussisto-
» no sempre e sono perfettamente inte-
» se, giusta l'espressione di Bossuet.
» Ma poichè noi partecipiamo alle idee,
» senza operarle, ne segue, che le ri-
» ceviamo, che ci sono date; ne segue
» che le idee sono una vera rivelazione.
» E siccome nella nostra condizione ter-
» restre queste idee non esistono per il
» nostro spirito, che fintantochè noi ne
» possediamo l'espressione; chè un'idea
» innominata è per noi come se essa non
» fosse, ne segue ancora che la parola
» ci viene data colle idee, ch'ella è ri-
» velata come esse. Così l'origine del
» pensiero umano è una rivelazione ad
» un tempo interna ed esterna. Il Verbo
» divino, la parola sostanziale, manife-
» stata nel verbo e parola umana, illu-
» mina ogni uomo che venga al mondo;
» la nostra intelligenza si accende al fuo-
» co eterno della luce e della vita ».
(Saggio sul Panteismo C. 7.)

29. Attuato lo spirito per la visione prima, ideale dell'Essere, entra la riflessione, la quale, per la parola, siccome ritrova nell'esame di esso Essere le nozioni generali metafisiche e i principi di tutte le verità universali, così lo spirito stesso per la riflessione, fatto esse e coadiuvato dall'esperienza, esplica poi, sviluppa, e conferma tutti gli altri vari che la natura, l'anima, e Dio riguardano. Quindi noi, veduta l'esistenza del primo fatto dello spirito, che ci dà fondamento agli atti della riflessione, passiamo ora a trovare i primi risultati di questa, *Ontologia;* onde procedendo a riconoscere le forze nostra in quanto esseri intelligenti e pensanti, *Antropologia:* e le regole che quelle governano, *Logica;* esporre poscia le verità individue a speciali che riguardano Dio, *Teologia naturale*, o il mondo, *Cosmologia*, o l'anima, *Psicologia;* per compire il presente compendio filosofico con ciò chè è il fine della filosofia, l'esposizione delle teorie che il perfezionamento nostro operano, a lui ci indirizzano e conducono, *Etica*, o il diletto *Estetica;* assumendo in tal guisa la metafisica, la logica e la morale a tenore della divisione della filosofia data sopra, considerando la filosofia stessa sotto tutti i suoi aspetti e lati veri, e comprendendone precisamente tutto e solo il suo obbietto.

METAFISICA

Metafisica nel suo significato etimologico è = trattato delle cose dopo, oltre, o sopra la fisica =: realmente è stata adottata a significare = il discorso delle cose incorporee =, cioè, o di qualche cosa considerata per le più generali sue verità, onde fu Ontologia, o Cosmologia, ovvero degli spiriti, che fu chiamata in tal caso dagli scolastici *Pneumatologia*, onde fu Teologia naturale, e Psicologia.

SEZIONE SECONDA

ONTOLOGIA

1. *Ontologia* dai due vocaboli greci *ontos logos*, vuol dire = discorso del-

l'Ente =. Essa si occupa delle verità riguardanti l'Essere in generale, e però delle universali nozioni e rapporti. L'*essere* poi può considerarsi come una nozione che entra nell'idea di qualunque cosa, o come l'Essere sostanziale assoluto, l'Ente reale, infinito, principio e causa di ogni cosa. Nel primo senso esprimerà più precisamente ciò che tutti intendono col vocabolo Ontologia, cioè l'esposizione delle teorie sui principj e nozioni le più universali; nel secondo modo più propriamente esprimerà ciò che chiamasi la *teologia naturale*. Sebbene non è mica vero che inteso anche nel primo senso non ci conduca e riporti all'Ente assoluto, necessario, primo. Conciossiacosachè, inteso nel primo senso, ci dice la ragione e quasi la radice e forma delle idee generali e in certo modo le esprime tutte. Ora è innegabile che le idee universali hanno le proprietà di essere indeterminate, infinite, e di essere indeterminatamente partecipabili ad indefiniti individui. Or come ciò se non avessero un fondo a cui si riportano, anzi come esisterebbero esse senza un reale che le contenesse e ne fosse il reale principio, senza un concreto, un'oggetto da cui dipartissero e di cui fossero l'espressione; un concreto cioè che essendo illimitato, e contenendo in se ogni realità, renda quelle possibili, espressioni della realità, illimitate, infinite, communicabili a tutti gli individui e a tutti i finiti? Questo fondo o principio non può essere altro che l'Essere assoluto, sostanziale, infinito, che contiene in sè tutta la realità, e dalla cui pienezza inesausta procede ogni realità che negli individui creati si trova; il quale appunto nella sua infinità, illimitazione, è il principio e la ragione delle idee generali, illimitate, infinite, infinitamente communicabili. Laonde la ontologia che tratta di queste ha sempre per fondamento la realità e a questa in ultimo si riporta nell'esposizione delle sue teorie, questa esprime nelle sue idee e universalissimi principi, al che in quel modo che sommioistra ed espone i principi di tutte le altre parti della filosofia, con maggiore precisione può dirsi il vestibolo della teologia naturale, anzi una teologia naturale generale.

§. 1 *Dell'Ente*.

2. Ciò che immediatamente ferisce lo spirito, allorchè nell'esplicarsi prende a soggetto di riflessione il primo suo fatto di percezione, è quel che di vago, indeterminato, generale, da lui trovato nel fondo della sua prima visione, e che trovato in essa reale è costretto a lasciare e a riconoscere reale. Indi primo oggetto che trova esplicito nella sua riflessione vedesi costretto doverlo chiamare *Ente*, quasi quello che contiene, dà, rappresenta ed esprime tutta la realità; in conformità appunto di quello fu chiamato sempre e riconosciuto in tutte le lingue, presso tutti gli uomini e presso Dio stesso, che ad esprimersi il più adequatamente disse a Mosè « io sono colui che è »; io sono l'*Ente*: onde in ogni lingua il sostantivo verbo *essere* che a tutti gli altri verbi dà valore. Pertanto ciò che di esplicito primo si affaccia alla mente umana nel primo atto di sua riflessione e si fa da lei riconoscere tale è la realità, ma illimitata, indeterminata, incircoscritta; e perciò la realità prima, fondamentale, necessaria, assoluta; Iddio insomma primo essere, primo intelligibile, primo intelligente, principio di ogni esistente, di ogni cognizione e della vera filosofia. E di questa dottrina debbono convenire anche i più schivi. Poichè o si dica apertamente il primo atto iniziale intellettivo versare sulla realità assoluta, onde la rileva esplicita per primo risultato la riflessione; o si dica raggirarsi sù un che di universale, o anche sù qualchecosa di individuale, torna sempre la medesima cosa. Infatti nessuno mi vorrà dire mai più, che la cognizione nostra comincia con un atto intellettivo chiaro, circoscritto, riflessivo, determinato; ma invece tutti confesseranno che comincia con un atto oscuro, irriflessivo, e per questo incircoscritto, indeterminato, qualunque pur sia l'oggetto che in certo modo le sta al fondo. Or onde mai quella illimitazione ed indeterminazione dell'atto primo intellettivo e quella, dirò così, generalità, universalità dell'oggetto che vi è in qualche maniera inteso, se non da colui che illimitato, incircoscritto, indeterminato sostanzialmente, è la ragione della illimi-

tatezze, se pure ve n'ha, di altre cose, come sono gli universali e i primi atti intellettivi, ed è il fondamento della conoscibilità, della cognizione di tutto? Da chi mai cotesta illimitazione se non da colui, che, illimitato sostanzialmente, comprende e contiene in se tutti i limitati; ed essendo il principio e la ragione della loro intelligibilità nel presentarli alla mente perchè li intenda, non potendoli fuori e indipendentemente da sè farli intendere (che se fuori o indipendenti da lui si volessero pensare si annienterebbero in quell'atto stesso), quasi li adombra colla propria universalità o illimitazione, lasciando poi che la mente per la riflessione scerna la illimitazione onde sono adombrati dalla limitazione loro naturale, e come limitati li comprenda dopo averli riflessivamente esaminati nelle loro qualità? Intanto però la indeterminazione, onde è adombrato e ravvolto il primo atto intellettivo, è ciò che primo ferisce lo spirito nell' attuarsi alla riflessione sul primo atto intellettivo, e quinci è indotto a cercarne l'oggetto, cui trova subito nel reale assoluto, nell'Ente, ragione dell' illimitazione dell' atto intellettivo e suo oggetto.

3. Ma quento al vocabolo *ente*, duopo è fare una dichiarazione. Sebbene l'osservazione fatta da Vico, richiamata a vita da altri, fondata sopra l'uso e la economia dei vocaboli usati dai più giudiziosi filosofi, voglia che *Essere* ed *Ente* si usino solamente ad indicare l'Essere sostanziale primo, l'Essere per necessità di natura; siccome *esistere esistente* si usino a significare l'essero sostanziala secondo, le cose che hanno ricevuta la natura da altri, le cose create: e al rigore e precisione tanto grammaticale che filosofica questa dottrina sia la più propria; ciò non ostante per concedere qualche cosa all'uso, che veramente dee rispettarsi quante volte gravissimi errori non ne nascano, avendo l'uso sempre promiscuati i detti vocaboli a significare le cose anzi nominate senza confonderle, a torci forse alle necessità della monotonia o qualche volta al motivo dell'errore e della poca esattezza per i diritti acquistati ormai dall'uso introdotto ed osservato anche dai più assennati filosofi, non ci faremo scrupolo di usare promiscuamente questi vocaboli, quando occorre; mentre vediamo di doverci attenere alla proprietà e precisione più che sia possibile, è di dovere dichiarare in qualche modo qual senso, fra i diversi che può avere, debba avere il vocabolo in una data circostanza.

4. Perlochè *ente* ed *essere* si possono intendere, o in quanto esprimono la realità indeterminata che troviamo nel fondo della nostra prima percezione nel primo atto di nostra riflessione; o in quanto esprimono il reale assoluto, che in sè contiene ed è ragione di ogni reale; o in quanto esprimono qualche reale individuo. Nel primo caso mi daranno la realità, sostanza illimitata che in ultimo si rifonde in Dio, se realità sostanziale, illimitata, in ultimo è Dio; « Deus est ipsum esse per suam essentiam » dice S. Tomm. 1. parte q. 8. art. 1.: nel secondo caso avrò Dio assolutamente e specificamente: nel terzo avrò la creatura; ma in tal circostanza sarà necessario che io l'appropriazione del vocabolo determini con un aggiunto, come sarebbe, *creato*, *finito* ec. Intanto anche alla creatura attribuisco *ente* in quanto della realità partecipa, sebbene limitatamente, e la realità non meglio può determinarsi che dicendola *ente*, *essere*, che indica appunto il sostanziale delle realità. Dietro tutto questo notiamo per cagione di chiarezza, che allorquando coi detti vocaboli vorremo indicare l'essere sostanziale assoluto useremo della lettera iniziale maiuscola, negli altri casi il carattere minuscolo.

5. In quella guisa che la mente umana nel riflettere sul suo intuito trova primamente l'Ente sostanzialmente reale o illimitato, così è costretta a confessare che, l'Ente è ed è necessariamente; e ciò appunto perchè nell'atto primo intuitivo l'Ente o la realità sostanziale, necessaria, si presenta allo spirito come tale, e facendosi a lui vedere a lui si afferma così = io sono necessariamente = pronunziando di se un giudizio assolutamente identico, analitico, oggettivo al tempo stesso. Da che si scorge la necessaria sua intelligibilità e idealità, la quale nell' Ente stesso è lotrinseca e identica con lui, in cui, ideale e reale, intelligibile o reale si confondono

e si identificano; se, nel comprendere sè stesso, egli comprende tutto sè, sostanzialmente sè, perfettamente sè; se in lui non si danno modi diversi di comprendersi, nè rispetti diversi; mentre riguardo all' intelligente creato altramente va la bisogna. Perciocchè sebbene di questo la intelligenza si eserciti sulla intelligibilità dell' Ente, pure finita e limitata essendo la intelligenza di lui e l' atto suo percettivo alla sola realità, esistenza e necessari attributi dell' Ente stesso, nè all' essenza estendendosi, dà luogo nella cognizione che ne ha quest' intelligente creato ad una distinzione fra l' Ente e la cognizione medesima; il che costituisce appunto l' ideale estrinseco dell' Ente, oggetto immediato dell' intuito.

6. Da ciò, e dalla potenza astrattiva della intelligenza umana avviene, che, dietro l' atto di riflessione, si considera o il reale solamente in quanto è in rapporto collo spirito che la sua realità intende, o il reale limitato nella sua sola potenza di realità. Indi nasce la nozione universale di *ente* od *essere*, conosciuta ed ammessa da tutti i filosofi, e da alcuni elevata allo stato di principio fondamentale e punto di partenza in filosofia con inversione di ordine naturale. Poichè se è idea, ed universale, astrattissima, nè il negherebbe alcuno, qualche altra cosa deve averla preceduta, se non altro il soggetto che la ebbe e l'oggetto onde fu formata; per cui questi e non essa dovrebbero essere i punti di partenza.

7. L' atto riflessivo sul primo fatto intuitivo ci dà per primo risultato la realità dell' Ente senza limitazione e individuazione. Quindi, tutte quelle realità illimitate o perfezioni che si possono pensare, a lui la mente è costretta riferire, siccome a centro; essendo vero che ogni perfezione è realità, e l' Ente è la realità assoluta. Infinito dunque nella realità, egli è infinito nelle perfezioni. E perchè infinito, illimitato, così non ha molteplicità in sè, Egli è sostanzialmente uno, semplice; e in quel modo che è illimitato, così non ammette principio o termine, egli quindi è eterno, e però immutabile; egli perciò è buono; egli è vero; egli è bello; egli è intelligente; egli potente infinitamente; egli è libero; è autonomo, e tutto è puro atto, sempre realtà sostanziale, illimitata, assoluta, necessaria.

8. L' atto riflessivo sul primo fatto intuitivo prima scopre la realtà assoluta, illimitata, generica, l' Ente; e in quella guisa che nell' ordine ontologico l' Ente ha il primato sopra ogni realità; così nell' ordine intellettuale e ideale la notizia di Ente ha il primato sopra tutte le altre nozioni. Questo primato non è già cronologico, così che essa esista prima di tempo delle altre nozioni che l' accompagnano, o colla quale si possono presentare alla mente creata; in quel modo che nell' ordine ontologico la realità non esiste prima degli attributi, e per parte sua non esiste la realità assoluta prima della sua azione, se è puro e semplicissimo atto, ma gli attributi e le azioni esistono identicamente colla e nella realità, nè si pongono se non colla e nella realità: ma è primato logico, in quanto cioè, onde le altre nozioni abbiano valore, si debbono concepire con e nell' Ente, cioè con e nella nozione di Ente, in quel modo che gli attributi e le azioni sono con e nella realità stessa. Indi tutte le nozioni dipendono da quella di Ente, non già sostanzialmente, quasichè ne siano generate, siccome dalla realità non sono generate le azioni nè prodotti gli attributi nella realità stessa coesistenti ed intrinseci; ma logicamente, in quanto per averle duopo è associarle o riferirle direttamente o indirettamente a quella di Ente, cui si riportano o inchiudono necessariamente.

9. E qui parmi opportuno preoccupare una difficoltà, che verrebbe per mossa quandochesia, onde troncandola con una risposta forse anticipata e quasi togliendola di mezzo, spianarci più facile la strada a quanto dovremo dire in avvenire. Voi, potrebbe opporsi, ci professate che primo oggetto il quale si presenta all' umana intelligenza ad essere inteso è la realità assoluta, illimitata; e dichiarato questa essere Dio stesso; si che per voi primo oggetto ad essere percepito o intuito è Dio, e primo oggetto che nell' ordine razionale e riflessivo si presenta allo spirito è ancora Dio, principio e ragione, come dell' esistenza, così dell' intelligenza e intelligibilità di tutte le

cose; cui avendo lo spirito necessariamente presente nella visione primitiva siccome principio attuante l'intelligenza, e la riflessione, in un'ordinata filosofia, dovendo trovare e trovando qual primo oggetto su cui esercitarsi, si ha poi di lui una riprova continua in tutte le cognizioni riguardanti tutte le altre cose, alle quali come esso somministra il lume per conoscere (le intelligenti) ed essere conosciute, così da loro egli riceve continua testimonianza di sè. Ma pure di Dio noi non possiamo avere fuorchè una cognizione negativa, in quanto dalle create cose assurgiamo a pensare l'increato, da lui rimovendo ogni limite, senza però intenderlo veramente: e se non vogliamo pronunziare un assurdo ed un'eresia, dobbiamo tenere che non può essere altrimenti. Infatti, conoscere primamente sia intuitivamente, sia reflessivamente Dio, sarebbe conoscere lui assolutamente, direttamente; e poichè egli non si distingue in modo alcuno dalla sua essenza, professare questa dottrina sarebbe professare che Dio si vede o si conosce nella sua essenza. Or è domma religioso che Dio in questa vita niuno nè cogli occhi del corpo, nè col lume dell'intelletto vide mai immediatamente ossia in sè; e che solamente se ne può intendere qualche cosa dalle creature: è domma che l'essenza di Dio non si può vedere nemmeno intellettivamente in questa vita, e che a ciò vi bisogna il lume della gloria; e questo è quanto viene insegnato dalla teologia a capo della quale sta l'Angelico S. Tommaso, che ripete spessissime questa dottrina; l'esistenza di Dio provarsi solo a posteriori, cioè dalle creature. Dunque la vostra dottrina è falsa ed erronea.

Risposta. Innanzi tutto, io chieggo ai miei avversari, se ammettono che la conoscenza possa dirsi e sia una visione ideale. Io cho credo non mi verranno contradire, se la stessa visione detta corporea non è altro che la cognizione cui lo spirito ha dell'oggetto esteso, colorato, figurato, mediante l'azione di quest'oggetto sugli organi del corpo e di questi sullo spirito che li vivifica e li regge; di guisa che siccome la visione corporea è la presenza del dato corpo all'essere intelligente creato che lo vede e lo conosce mediante gli organi sensorii; così la cognizione dell'essere incorporeo pura o ideale, è la presenza dell'oggetto semplice, incorporeo, allo spirito e la visione ideale ch'esso ne ha mediante le sue facoltà proporzionate in rapporto all'oggetto. Sì che visione è l'una e visione è l'altra; e l'una e l'altra si ha dallo spirito; e l'una e l'altra è cognizione di qualche oggetto, colla differenza, procedente dalla condizione naturale degli oggetti conosciuti e del conoscente, che l'una si fa mediante organi sensorii e facoltà sensitive dello spirito, l'altra si ha per le immediate facoltà superiori dello stesso. Laonde se *vedere Dio*, si intenda degli occhi corporei, io concedo che nè si vegga nè si possa vedere; se si intenda della sua essenza, in quanto nè comprendere nè intendere si possa in questa vita *quid est*, come si esprimerebbe S. Tommaso, concedo ancora che non si vegga nemmeno intellettivamente; se si intenda finalmente conoscere di lui qualche cosa, come sarebbe la sua esistenza, *an est*, ripiglierebbe il citato S. Dottore, (che è propriamente il vedere dell'intelletto), io nego che non si possa vedere, e che non sia mai stato veduto: e lo nego colla teologia comune, la quale professa l'idea di Dio essere innata, la esistenza di Dio dimostrarsi pei tali e tali argomenti, e lo nego anche nel senso degli stessi avversari.

Poichè, in secondo luogo, facendo loro questo se ammettono che da noi si conosca per qualunque mezzo la esistenza di Dio, sono persuasissimo che risponderanno che sì. Or, poichè il conoscere è vedere in idea l'essere conosciuto, è vedere precisamente lui non un altr'essere; perchè diversamente la cognizione sarebbe di quest'altr'essere non di quello di cui si parla: quindi per questa sola ragione già si può dire noi vedere idealmente, propriamente, immediatamente l'Ente, Dio. Pare poi assai improprio, se non altro, dire, di Dio noi avere solamente una cognizione negativa. Infatti che cosa è la cognizione negativa? potrà aversi una cognizione propriamente negativa? Che se vogliamo attendere alla ragione esplicativa della proposizione; potrà, chiedo, dal creato cavarsi radicalmente la cognizione dell'increato, del

creatore; dal finito la cognizione dell'infinito? (Non chieggo qui se si potrà svolgere, ma se si potrà cavare radicalmente). Se voi dite creato non inchiudete già creatore; se dite finito non inchiudete infinito? E però la nozione l'avete già, solo vi rimane scevrarla e renderla esplicita. Ove troverete che il negativo è dalla parte del creato, del finito, non dalla parte dell'infinito, dell'increato, nel quale troverete tutto essere infinitamente positivo. Di vero la cognizione, l'idea che voi ne avete, comunque l'abbiate, non è della realtà assoluta infinita? Dunque è di tutto il sostanziale positivo; non del negativo.

Or nostra dottrina è, che in ogni atto nostro intellettivo, o questo sia primitivo e iniziale, o questo sia completo e riflessivo, sempre vi è inchiusa e compresa la nozione dell'Ente o Dio; il quale, Ente per essenza, fa essere tutti gli altri enti per partecipazione; ed intelligente, intelligibile per sua necessaria proprietà, fa essere intelligibili tutti gli altri enti ancora per comunicazione del suo lume, e per mezzo di questo fa intelligenti quelli che dotati vuole di cotesta proprietà. E quindi, poiche l'Ente accompagna di fatto ogni cosa, se nulla essere potrebbe senza lui, così ne accompagna ogni relativa nozione; di guisa che questa non si potrebbe avere senza la nozione di quello. Perciò nello esporre gli elementari della scienza, dopo esposto il modo con cui deve dirsi essere stato il fatto primo dello spirito, che nel percepire qualchecosa dovè necessariamente percepire la realità indeterminata e però nel fondo la realità assoluta insieme a qualunque cosa percepiva, ma certo per sè prima di ogni altra cosa che percepiva, trovare appunto anche riflessivamente e conoscere esplicito per primo quello, che, primo in essere e ragione dell'essere delle altre cose, è congiunto alla nozione di qualunque cosa; quello, per cui tutte le nozioni delle altre cose sono possibili; e inteso lo in sè come primo essere e primo intelligibile necessario che egli è, vedere come per lui e in lui sono intelligibili tutte le altre cose. Ove non si procede mica per ordine inverso e metodo storto, ma anzi per ordine e metodo naturale. Al quale tanto più deve attendere colui, cui è in animo proporre altrui la verità; in quanto, dopo averla egli appresa ed esaminata per tutti i versi, e conosciuta da tutti i suoi lati, a tenere per quanto è possibile altrui più lontano dall'errore la deve proporre appunto ed esporre nell'ordine nel quale di fatto ella si trova, non in quello onde nel suo sviluppamento in special modo può presentarsi all'intelligenza umana, che può essere benissimo in ordine non naturale, ma, quasi direi, per salto e ordine inverso. Così eliminato, od allontanato l'errore insegnerà la verità in modo che avvezzando chi attende alla dottrina da lui proposta (finchè alcuno può dirsi attendere ad imparare non devesi arrogare il diritto di disputare, ma deve aderire all'insegnamento; sole dopo appresa la verità gli sarà lecito maneggiarla ed intendere a scoprirne tutti i lati, gli aspetti, i rapporti) a conoscere la verità nell'ordine e nella connessione sua naturale, lo eleverà e lo unirà di più alla verità stessa, facendo che e sia più lontano dall'errore, e più sicuramente lo possa combattere, presentandogli quella nel nesso suo e, direi così, organismo più stretto, vero e naturale.

Or tornando a ciò che dicevamo dell'intelligibilità dell'Ente, non diciamo già che egli sia intelligibile per la sua essenza, e che però, intendendo lui, noi intendiamo o comprendiamo la sua essenza; ovvero, come altri si esprimerebbe, che vedendo lui noi vediamo la sua sostanza e che però in certo modo la comprendiamo. No, la cognizione che noi abbiamo di Dio non è dell'essenza: il domma è chiaro; Dio in questa vita nella sua essenza non si vede nemmeno intellettivamente, e noi lo crediamo, ci sottoscriviamo al domma fedelmente: ma diciamo, che vediamo qualche cosa di lui, che abbiamo cognizione della sua esistenza come realità assoluta e de' suoi attributi assoluti; che in una parola ne intendiamo quei caratteri, i quali ce lo fanno apprendere quale la sostanza reale, assoluta, prima, causa delle altre sostanze e sostegno loro, intelligibile per sè e necessario, ragione e principio di tutte le intelligenze e le intelligibilità, e che per questo come è il primo ad essere appreso nell'ordine intuitivo, così

devo essere il primo cui si ietenda nell'ordine riflessivo; non diciamo di più eò diversamente.

10. E qui, a più chiara intelligenza della cosa, duopo è notare, che l'Ente, o Dio, in se stesso è semplicissimo, e quindi, che nella realità sua non si distingue essenza da proprietà eà le proprietà tra loro; ed è questo domma cattolico. Perciò, che egli comprende se precisamente qual è, con mente infinita infinitamente intendendo sè, puro, semplicissimo atto; ma che noi noe intendiamo di lui se non qualche cosa, che eoe vediamo se noe ciò che può essere a portata della cortissima eostra intelligenza, l'essere cioè di lui, che può equivalere all'esistere, con tutto ciò che l'essere o l'esistere di lui in quanto realità assoluta, indeterminata, illimitata accompagna, vale a dire i così chiamati attributi assoluti, le quali cose sono senza dubbio a portata di nostro ietendere. E perchè appunto noi siamo limitati nell'intelligenza e, direi così, per nostra finità spezzati, quindi per intendere l'Ente abbiam duopo di intenderlo ie certo modo spezzatamente; e però distinguere l'essenza, l'esistenza, gli attributi, quando nella sostanzialità dell'Ente tutto questo è una medesima cosa.

Perlochè la visione difesa da noi, visione da esplicarsi per la riflessione, riguarda solo l'esistenza dell'Ente infinito co' suoi attributi, siccome ragione dell'esistenza delle altre cose e della loro intelligibilità: e però è dell'essenza non in sè qual'è, ma nel solo modo onde può essere da noi appresa; cioè come realità assoluta, la quale infinita ie sè non si intende da noi infinitamente, ma solo in modo finito, finchè cioè nella nostra finità no siamo capaci. E quest'esistenza veramente per Iddio è una cosa identica coll'essenza e cogli attributi in Dio stesso; ma per noi, per necessità di nostra finita intelligenza, da noi gli uni possonsi distinguere dalle altre, e quelle fra loro, o si distinguono di fatto: e l'una può intendersi e si intende distintamente dall'altra, siccome distinti fra loro se ne intendono gli attributi. Di maniera chè « se noi vedessimo l'essenza » chiaramente, osserva il P. Romano, » conosceremmo che in essa confondonsi » tutti gli attributi, (dico attributi non » parlo di relazioni personali). Ma per» ciocchè ci manca la notizia di questo » centro di unità, essi ci appariscono » distinti, e noi di ognuno ne facciamo » una trattazione a parte ». V. 3. p. 237. In conseguenza del detto fie qui l'essenza dell'Ente nè da occhio corporeo, nè da occhio intellettuale può vedersi in questa vita; l'esistenza sì; e si vede di fatto. E questa è la differenza che passa tra la cognizione che dell'Ente abbiamo pel lume razionale di natura, e quella ch'altri potrebbe avere per privilegio di grazia, o quella che l'uomo avrà nello stato di gloria da quel maraviglioso lume sublimato alla cognizione della divinità. Nel primo stato l'uomo ietende solo l'esistenza dell'essere con ciò che l'accompagna quale realità e intelligenza prima, necessaria, assoluta, ragione e principio di ogei altra realità, ietelligibilità, intelligenza: qui non vi ha misteri. Nel secondo stato potrebbe avere la cognizione aecho assai chiara, sebbene sempre imperfetta assai, di alcuni misteri che nella divinità si truvano. Nel terzo avrà la cognizione dell'essenza di Dio, *videbimus eum sicuti est*, sebbene non la comprenderà. Dunque abbiamo nel presente stato nostro la visione non dell'essenza ma dell'esistenza di Dio, e questa visione è primaria, ed accompagna ogni nostr'atto intellettivo; così che per l'esperienza posti ie rapporto e a portata della cognizione individua degli esseri creati, no vediamo sempre la creazione e la dipendenza da lui siccome illuminanteli alla conoscibilità, alla cognizione. Ed ie ciò abbiamo daccordo con noi l'angelico dottore S. Tommaso.

11. Vero è che il S. Dottore alla questione 88. della prima parte della Somma art. 3.° difende, che il primo oggetto conosciuto non è Dio, ma le creature, per le quali secondo l'Apostolo si giunge a conoscere Dio, combattendo le ragioni a favore della tesi contraria: vero è che in tanti altri luoghi dice, l'esistenza di Dio provarsi dalle creature siccome dagli effetti la causa: e vero ancora che alla seconda questione della prima parte art. 1 dice: « nullus potest cogitare oppositum eius, quod est per se notum; potest autem cogitari oppositum eius, quod est, Deum

esse, secundum illud = dixit insipiens in corde suo non est Deus = ». Ma ci pare poter rispondere plausibilmente a tutto questo, 1.° Che, senza nulla detrarre al Santo Dottore, forse in quei luoghi serviva alquanto soverchiamente al sistema aristotelico, cui egli più comunemente seguiva nelle parti razionali della scienza; o che però quanto alle prove dell'esistenza di Dio e sua cognizione si adattava alle dottrine di quella scuola; mentre quante volte più libero si dispiegava era di sentire alquanto diverso e più conforme al nostro sistema, siccome apparirà da quanto di lui riporteremo più sotto. 2.° Che facilmente parlava della sola prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio e della cognizione riflessiva ed esplicita, nella quale non vi è difficoltà ammettere che si provi a posteriori, e che la cognizione di qualche creatura la possa precedere. 3.° Che facilmente ove tratta della cognizione di Dio, cui dice non aversi se non dopo quella delle creature, egli intende combattere l'errore di quelli che dicessero vedersi Dio e conoscersi nella sua essenza. Infatti, in prova che il primo oggetto conosciuto non è Dio ma le creature, dice « noi non possiamo intendere nel presente stato le sostanze immateriali create, dunque molto meno Dio »; ove quel *non potere intendere le sostanze immateriali create*, non devesi prendere per impossibilità di intenderle in qualche modo, chè ciò proverebbe troppo, nè può supporsi averlo voluto dire il S. Dottore; ma devesi prendere dell' impossibilità di intenderle *perfettamente*, siccome poco prima dice; vale a dire nell' essenza, io che siamo daccordo con lui pienamente e quanto a queste e quanto a Dio. 4.° Che la prova cui egli dice desumersi dalle creature per l' esistenza di Dio siccome passaggio dall' effetto alla causa, devesi intendere posta ed ammessa da lui, siccome da tutti si ammette, a rinforzo, direi così, e a conferma della verità, e a maggior dovizia di prove della verità stessa, delle quali questa della causalità certo è una delle più forti; non a negazione della nozione anticipata e primitiva di Dio. Di vero è egli supponibile che l'Angelico volesse insegnarci che la creatura si conosca come effetto per provarne il creatore come sua causa e così, quasi direi, quasi cavarlo da quella, senza concedere e tenere che il creatore, come è prima ed è causa della creatura, o prima si intende di quella, o contemperaneamente a quella in ordine cronologico; ma certo prima debbasi intendere in ordine logico, prima, come dicevano gli scolastici, di priorità di origine? 5.° E così devesi tenere avvero ammesso, che dalle creature si prova l'esistenza di Dio, come da effetto la causa; in quanto la causa essendo prima e prima intendendosi dell' effetto, se effetto dice necessariamente causa; colla prova onde questa si dimostra per quello si dichiara una verità altronde nota in qualche modo, si conferma e si intende esplicitamente il nesso fra l' uno e l' altra. E in questo senso spiego il passo di lui recato dall' art. 1. della questione seconda della prima parte. Pensare l' opposto di qualche cosa dice aver già di quella cosa una qualche cognizione; poichè altrimenti non si potrebbe dire di aver pensato l' opposto di quella cosa, se l' opposto dell' ignoto, siccome opposto dell' ignoto, non si può pensare. Dunque pel S. Dottore Tommaso si ha da tutti una qualche cognizione elementare e primitiva di Dio, sebbene intanto alcuno vuol pensare il contrario; che Dio cioè non esiste. Il qual modo di spiegare noi il suo senso è validato dal passo del salmo recato da lui, passo, che evidentemente accenna una pervicacia di volontà in non riconoscere Dio, non un' ignoranza della sua esistenza. 6.° D' altra parte si hanno tante testimonianze di lui in conferma di uniformità al nostro sistema, che se così non si spiega, o S. Tommaso non si intende più, o bisogna dire un assurdo dei più assurdi, che egli cioè si contradice. Il che non essendo noi guari disposti a credere o concedere, diciamo, che ove parla della visione di Dio a noi impossibile, intende della visione dell'essenza di Dio; ove parla della prova a posteriori della esistenza di Dio e della cognizione per mezzo delle creature intende parlare di una prova validissima nell' ordine riflessivo ammessa da noi pure, senza contrastare la cognizione iniziale, intuitiva, incoativa nell' ordine intuitivo, della qual cognizione si fa difensore in tutti i passi che recheremo er ora; e

senza contrastare la visione ideale esplicita e riflessiva dell'esistenza di Dio, combattendo sempre la visione dell'essenza sua: mentre esprime e la prima visione intuitiva, ammettendo che la conoscenza per noi è, in quanto Dio col suo sostanziai lume ci illumina e illumina tutte le cose che vediamo per mezzo di lui, (ove non si può supporre la visione delle cose per mezzo di lui senza ammettere che si vegga quello per cui si vede tutto); e colle sue espressioni lascia pensare di sè che ammetta anche la visione ideale immediata riflessiva di Dio, ma rispetto alla sola esistenza, combattendo sempre la visione dell'essenza. Invitiamo chi non intende con noi il S. Dottore a conciliare le sue in apparenza opposte dottrine, delle quali rispetto alla teoria della conoscenza ecco alcuni passi.

12. S. Th. 1. parte Quaest. 12. art. 3. Resp. « Dicendum quod impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia *essentiam* Dei videat ».

Idem. 1. Qu. 12. art. 11. ad 3. « Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et iudicamus. Nam et ipsum naturale lumen rationis participatio est quaedam divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus 1. Soliloq. = disciplinarum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo =. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur *substantia* solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur *essentia* Dei ».

Id. 1. Qu. 2. art. 1. ad 1. « Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum ».

Id. 1. Qu. 12. art. 12. ad 1. « Ratio (naturalis) ad formam simplicem non potest pertingere ut sciat *quid est*, potest tamen de ea cognoscere *an est*; .... Ut cognoscamus de Deo *an est*, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata ».

Id. 1. Qu. 44. art. 1. Resp. « Deus est ipsum *esse* per se subsistens; ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse ».

Id. 1. Qu. 8. art. 1. Resp. « Deus est ipsum *esse* per suam essentiam; et causat esse tamquam effectum in rebus, non solum quando incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur ».

Id. 1. Qu. 15. art. 1 ad 3. « Deus secundum suam essentiam est similitudo omnium rerum ».

Id. 1. Qu. 5. art. 1. Resp. « Dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, differunt ratione ».

Id. 1. Qu. 16. art. 3. « Verum convertitur cum ente ».

Id. 1. Qu. 16. art. 6. « Licet plures sint essentiae rerum tamen una est veritas divini intellectus secundum quam omnes res denominantur verae ».

Id. 1. Qu. 5. art. 3. ad 2. « Deus se habet ad creaturas, sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum ».

Id. 1. Qu. 79. art. 3. 4. Professa precisamente la nostra dottrina spiegando come noi i passi = Signatum est etc. Erat lux vera etc. =; e nel nostro senso spiega lui l'annotatore Gaetano. Osservano però tanto l'uno che l'altro, che quel lume, cui noi ricevemmo da Dio partecipato a *noi*, procedente *dalla sua essenza*, pel quale siamo fatti abili a conoscere tutto ciò che conosciamo, è propriamente *qualche cosa dell'anima*. Nel che siamo daccordo. Poichè, illuminata la mente umana pel lume divino ed attuata all'intelligenza, questa illuminazione l'accompagna di continuo, nè la lascia mai, o cessa: altrimenti la mente stessa cesserebbe d'essere intelligente e si supporrebbe annientata; e però quell'illuminazione sebbene proceda da Dio, il quale illumina egualmente tutte le menti, pure in questa o in quell'altra mente è un che di particulare per lei: quindi è una e identica in Dio da cui procede; è individua e molteplice nelle creature a cui si communica e si distribuisce. E di questo conviene assai chiaramente il S. Dottore il quale più volte ripete, essere la nostra intelligenza lume partecipato dal lume che è tale per essenza.

Id. 1. Qu. 84. art. 5. Esprime precisamente nel senso di S. Agostino, che nelle ragioni eterne conosciamo tutte le cose

quasi in loro principio, ossia genericamente; mentre quanto alla specificazione e individualità delle cose create, specialmente le materiali, dice, che dobbiamo consultare le specie intelligibili e sensibili, che vale l'esperienza. Così in quest'articolo combina appuntino colla dottrina che noi andiamo esponendo in tutto il corso.

Id. 1. Qu. 85. art. 3. Si legga tutto l'articolo e si veda come egli spiega la cognizione degli universali; se cioè tenga che si conosce prima l'universale e comune in confuso, e il particolare e determinato. E si troverà ch'egli sta precisamente con noi sulla prima cognizione generale, indeterminata, comune di qualchecosa, a cui segue la cognizione individua; in quanto il comune, lo indeterminato è prima dell'individuo nell'esistenza e nella cognizione.

Id. 1. Qu. 105. art. 3. « Deus movet intellectum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse ». Così dopo avere esposta la nostra teoria sull'ordine dell'essere e del conoscere; dove ripete, che Dio non è intelligibile nella sua essenza; ma però dice, che Dio imprime nell'intelletto creato la sua somiglianza per cui può da questo essere conosciuto.

Id. 1. Qu. 12. In essa, che può leggersi tutta, tratta del modo nostro di conoscere Dio, e professa la nostra teoria e dottrina. Egli dice che Dio è l'Ente, è l'intelligibile per natura; che è il primo intelletto, ossia intelligente; che è l'autore della virtù intellettiva; che però l'uomo ha l'intendere da un certo lume intelligibile derivato dalla prima luce intelligente; ch'esso uomo per questa intende Dio; ma che l'uomo nol è, nè può essere una cosa medesima con quel lume, e che di Dio non si può mai vedere l'essenza. « Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest; et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae, vel gloriae ». Qu. 12. art. 2. Resp.

« Divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu ». Ibid. art. 2. ad 3. Basta qui per semplice cenno e nostro scopo, che assai più importerebbe trattare la materia alquanto diffusamente, anche riportando i testi delle altre parti della sua Somma, che molti ve ne sono e chiari e decisissimi a nostro favere.

§. 2. *Della creazione, notizia e proprietà dell'atto creativo.*

13. Se l'intelligenza umana, sviluppandosi per la riflessione, si porta sui prime sue fatto intuitivo, trova la realità sostanziale, l'Ente, che, contenendo ogni realità senza limitazione alcuna, contiene in conseguenza ogni perfezione; perchè realità è perfezione, e perfezione è realità. Come realità senza limite, trova l'Ente stesso sostanza infinita, assoluta, necessaria; e siccome perfettissimo lo trova intelligente, potente e libere per ciò che riguarda l'azione sua con termine esteriore; di maniera che trova bensì per quelle proprietà che l'Ente possiede la possibilità delle cose esteriori, ma di queste non trova l'attualità, la realità. In qual modo adunque le sapremo noi, come le porremo, come ce ne renderemo ragione, come eviteremo e il nichilismo e il panteismo?

14. Niuno, nemmeno gli scettici, che negandolo si contradirebbero, può negare che gli uomini abbiano la cognizione e siano di continuo in rapporto cogli esseri finiti; anzi essi stessi di fatto si riconoscono siccome esseri finiti. Il finito indica dipendenza e principio; cominciamento indica creazione, creato; gli uomini adunque hanno notizia della creazione, del creato. Non è questa una dimostrazione, ma è la semplice dichiarazione di un fatto; e quando volesse intendersi per una dimostrazione: siccome non può darsi se li dimostrate realmente non si contiene tutte nei principi dimostranti, già mi darebbe l'esistenza di fatto di quello ch'io dimostre. Or questa notizia di creazione, di creato, onde si

acquista, onde la rileviamo? Si ripeta qui una dottrina detta tante volte, ma forse non detta mai abbastanza. La notizia della cosa necessariamente indica, implica e dà la cosa stessa co' suoi attributi, od almeno qualche cosa di lei, siccome fondo della notizia; altrimenti la notizia stessa è inconcepibile. La notizia di creato, di creazione non si ha dalla notizia di Essere, di Ente, di realtà assoluta, che essendo autonoma sta da per sè nè si riferisce ad altri; anzi come tale altri esclude, se pure non vogliamo rompere nell' emanatismo, o nel panteismo. Se andiamo ad esaminare gli attributi dell' Ente troviamo l' intelligenza fra gli altri, la potenza e la libertà riguardo a ciò che non è la sua natura, ma cotesti attributi mi danno la possibilità non il fatto della creazione. Neppure la notizia individua, che nello stato di esplicamento intellettuale l'uomo ha delle creature, gli dà notizia di creato, di creazione. Poichè la notizia di essere finito è la stessa notizia di essere creato, di essere prodotto per creazione; questa notizia perciò è presupposta nell' atto che di essa si vuole aver notizia. Infatti niuno negherà che gli esistenti siano, e che gli esseri finiti in quel modo che tali sono nella natural loro necessaria condizione, così da noi mai, e però nemmeno nel primo atto intellettivo, non si possono percepire od intendere se non come finiti, pognamo pure che sempre e in ogni atto nostro intellettuale verso loro riflessivamente non avvertiamo cotale loro limitazione. Or non potendo noi mai pensare gli esistenti se non come finiti, di necessità li pensiamo in ogni atto nostro intellettivo siccome quelli che hanno avuto cominciamento, e però implicitamente almeno pensiamo di necessità quello onde hanno avuto cominciamento, e l' atto per cui hanno avuto cotesto cominciamento di esistenza. Perlochè, nel pensare od affermare *esistente* fin dal primo atto pel quale lo pensiamo, pensando noi di necessità colui onde è esistente e ciò per cui è esistente, ciò onde questi due estremi si congiungono cioè l' atto creatore; già fin dal primo atto intellettivo onde pensiamo *esistente*, pensiamo nel loro ordine proprio queste tre cose *Ente*, *atto creatore*, *esistente*, sebbene in confuso, non accorgendoci esplicitamente di avere le tre nozioni: e quindi la notizia di creazione è presupposta ed implicata necessariamente nella notizia prima che abbiamo di finito, non è da questo a noi somministrata.

15. Laonde essendo pure nel linguaggio di tutti gli uomini il nome di creazione, che deve avere un' idea rispondente, e l' idea stabilendo, confermando il fatto; gli uomini avendo e usando comunemente della nozione di finito, ed esistendo essere finito, che implica creato; necessariamente la nozione di creazione, non trovandocela data nè dalla nozione di Ente nè dal creato, dobbiamo dire che ci viene communicata nel primo atto della visione nostra ideale: in quell' atto stesso in cui essendo per la prima volta attuati alla notizia di Ente, l' Ente ci si mostra sebbene (per parte nostra) in una maniera incoata solamente, generica, oscura, ci si mostra qual è colla sua intelligenza, potenza e libertà, rispetto alle cose a lui estrinseche, in esercizio; ci si mostra nell' atto suo divino della creazione; nell' atto creatore; siccome creante gli esistenti: onde poscia la mente creata desume la spiegazione dell' esistenza delle cose finite. Così lo intelletto umano, che è *solo la capacità di ricevere e conservare la luce divina*, siccome dice Maret, nel suo primo attuamento intuisce l' Ente creante gli esistenti; e in questa ideale trinità, che è il fatto primitivo, come ontologico così psicologico, onde diparte la filosofia, trova per la riflessione la spiegazione e la ragione di tutti i fatti e di tutti i concetti, in quantochè nello stato riflessivo si fa calcolo e si tien conto dell' esperienza, de suoi dati, dei dati del linguaggio e della tradizione. Così in quella maniera che il primo nostro padre nella creazione ebbe, per l' attuazione all'intelligenza, insieme colla visione ideale dell' Ente e degli universali tipi in lui residenti, la notizia confusa ed oscura della creazione, e con tutto questo il linguaggio rivelato e le cognizioni esplicite, e, come direbbero alcuni, la scienza infusa; in egual modo a tutti, che nascono, si dà l' intuito dell' Ente, dell' atto creativo, dell' esistente. Che se, nello stato di riflessione, la notizia di creazione pura e ge-

guma non fu svolta mai dalla maggior parte dei pensatori che filosofarono avanti Cristo, e solo per rivelazione gli uomini poterono ritrovare la notizia sincera di questo domma fondamentale anche filosofico, chiave alla soluzione della maggior parte dei problemi di filosofia; se i filosofi antichi generalmente adottarono il panteismo ed emanatismo per la spiegazione dell' esistenza delle cose, ciò vuol dire che gli uomini sconoscendo e abbandonando quant' ebbero e dalla prima rivelazione e dall' intuito e dalla tradizione primitiva, dalla propria malizia e trascuranza furono trascinati nell' errore in materia filosofica; siccome in errori gravissimi furono molti popoli trascinati in materia morale, anche sui più chiari, immediati, e diretti principj del gius, per uscire dai quali errori ebbero poi bisogno della rivelazione, non avendo più forza bastevole a liberarsene, nè più trovando la via da uscire dal labirinto in che si erano posti volontariamente: non segue che ne sia mancata una rivelazione prima, una dottrina tradizionale, una manifestazione intuitiva individuale. E ciò si prova da questo, che tutti i filosofi hanno avuto un' idea di creazione, sebbene imperfetta e guasta per l' elemento emanatistico e panteistico; si prova da che si sono tutti generalmente adoperati a spiegarla; e da che alcuni, quelli cioè che si mantennero o procurarono di ravvicinarsi di più al fonte ed origine della cognizione, ne diedero teorie rette o meno imperfette.

16. Il fatto primitivo di intelligenza ci dà l' intuito dell' Ente creante gli esistenti, primo fatto ontologico, primo vero psicologico; la riflessione svolge questo fatto primo, e nella notizia di Essere e de' suoi attributi potenza, intelligenza, bontà, libertà, trova l' assoluta possibilità della creazione: ne trova l' attuazione in generale nella nozione di mondo, di natura: ne trova finalmente l' attuazione individua nell' esame e cognizione dei fatti e delle creature individue per la esperienza.

17. *Creazione* si dice cominciamento di esistenza di qualche cosa, che prima di cominciare ad esistere non aveva alcuna realità individua. Perciò si dice cominciamento di qualche cosa dal nulla non come causa, nè come materia; ma come semplice negazione di realità: cominciamento che procede ed ha ragione in una volontà potentissima e libera rispetto alla cosa cominciata. Cotesta volontà attua fuori di sè i tipi della sua sapienza e intelligenza infinita, in quanto essendo essi tutto, se si considerano nella intelligenza divina, e nulla assolutamente nell' esemplato esteriore avanti che siano attuati e individuati, solamente contenendoli essa in sè virtualmente per la sua virtù infinita di attuarli, per mezzo di questa sua qualche volta gli estrinseca e gli attua di fatto, e fa che sieno quelle realità che prima assolutamente erano nulla in sè stesse, erano qualchecosa soltanto nei tipi e virtù attuante. Or poichè, ad intendere propriamente il fatto del cominciamento o creazione, duopo sarebbe intendere la infinitudine che in sè comprende i tipi illimitati, la intelligenza infinita che li comprende, e la potentissima libera volontà che li individualizza e li fa essere estrinsecamente alla sua sostanza; il che è impossibile all' intelligenza limitata o finita; quindi noi intendiamo solamente che il fatto della creazione è, non ne intendiamo la essenza nè il modo ondo è compiuto. Questo costituisce un mistero per la intelligenza creata almeno nell' attuale condizione ed ordine di cose.

L' intelligenza creata ha notizia della creazione perchè « nell' investigare l' ori-
» gine delle cose esistenti è duopo o am-
» metterle, o riconoscerle create, o riget-
» tandole ingoiare le più strane mostruo-
» se ed empie assurdità ». (Mazz. pag. 59. v, 4.) E questa notizia è primitiva e immediata, perchè non diparte nè dall' Ente nudamente considerato, nè dall' esistente, che como tale la suppone. Essa ci pone in mano l' anello che collega l' Ente all' esistente, e però il primo ragionevole miglior principio per la spiegazione delle teorie filosofiche. Essa, che, nel presentarci il fatto, ci propone l' azione in cui consiste e però i termini ai quali tocca; ci mostra l' Ente in quanto fa essere gli esistenti con tutte la verità che in questo principio sono contenute; cioè l' Ente autonomo, ragione di tutti i fatti, di tutte le idee, di tutte le verità; l' esistente che la ragione della propria esistenza e

di quanto l'accompagna riconosce dall'Ente, da cui onninamente dipende, sebbene sostanzialmente diverso; il nesso di questi due, e la dipendenza del secondo dal primo.

18. L'ordine reale è dell'Ente che crea l'esistente; a questo si uniforma l'ideale, che rappresenta il primo, l'Ente, siccome autonomo, ragione del secondo, l'esistente, e del nesso scambievole fra loro; il nesso siccome azione del primo che termina al secondo; il secondo che come nell'essere così nell'essere pensato sempre implica e si riferisce al primo nella cui azione trova la ragione di sua esistenza. Quindi appare come il principio di creazione contiene ogni vero, ciò che sarà esposto altrove.

L'ordine reale è quello dell'Ente che liberamente dal nulla produce l'esistente, reale, ma di una sostanzialità distinta e diversa da quella dell'Ente; l'ordine ideale deve a quello rispondere, e quindi si deve percepire ed intendere l'Ente siccome creante gli esistenti. Ma siccome la notizia della creazione non si può avere nè dalla notizia nuda o schietta dell'Ente, che quante inchiude od esprime è assolute e necessarie ed eterne; nè dalla notizia di esistente, che la suppone (e quand'anche si volesse far dipendere da questo sarebbe sempre necessità di aziene per parte dell'Ente, e quindi essere assoluto, fatalità; ie quanto esistente dice rapporto necessario coll'Ente che lo produce e lo contiene, senza esprimerci se necessariamente, e liberamente; mentre intanto nella natura dell'Ente tutto è necessario); dunque cotesta notizia ci deve essere communicata primitivamente, originariamente nell'atto stesso che ci vien data la notizia dell'Ente. Di modochè nel primo nostro atto intellettuale l'Ente ci viene presentato, o ci si presenta siccome liberamente creante gli esistenti; il che esprime un vero insieme ed un fatto « un vero siccome aziene dell'essenza divina che è necessaria, eterna, assoluta; un fatto, in quanto quest'azione riesce ad un termine estrinseco, reale e contingente, determinato dalla libertà del suo autore ». Gieb. lett. 8. degli err. di Rosm.

19. Dal primo atto intellettuale poi, che, come intuito primo, era oscuro e confuso, si passa alla distinzione dei membri che lo compongono, *Ente, creazione, esistente*, per la riflessione, la quale, valendosi dell'esperienza, trova in questa i fatti individui necessariamente esplicativi del primo intuito, cui necessariamente suppongono e confermano in tutti i suoi membri; dell'Ente cioè, della creazione liberamente come sua azione procedente da lui, e degli esistenti prodotti per creazione. È chiaro che la creazione essendo l'esercizio della libertà divina, la quale dà realità agli esistenti, consiste in un'azione e però non è sostanza: consiste in quell'azione che pone in rapporto i due termini di lei Ente, esistente; e però, sebbene non sostanza, partecipa alle proprietà delle sostanze che ne sono i termini. Quindi tanto essa si intende, quanto se ne intendono i termini suoi; i termini si intendono nella loro realità, non nell'essenza; essa perciò si intende nella sua realità, ma in quanto all'essenza ci rimane oscura e superiore alla nostra capacità. Quindi, se si esamina in rapporto al suo primo termine, la troviamo identica all'Ente, necessaria, immutabile, eterna. Onde sotto quest'aspetto ha valore quel detto; Dio fin da eterno è creatore, e il difetto di non essere state sempre è dalle creature, che siccome tali è impossibile e ripugna che fossero eterne. Se si riguarda in rapporto al secondo suo termine, si trova varia, contingente, finita e progressiva. Se si mira in sè stessa, in quanto è il principio di esistenza di qualche cosa, esprime la propria natura come azione dell'Essere, che è di essere libera; in quanto l'esistente, necessario ed eterno in stato di possibilità nel concetto dell'Ente, nella sua reale individuazione può essere e non essere per liberissima determinazione dell'Ente stesso.

§. 3. *Sostanza, modo, causa, effetto, esistente, forza, essenza, natura, proprietà.*

20. Dopo aver trovato *ciò che è*, più con l'esposizione naturale di ciò che deve essere, che colle dimostrazioni; in conseguenza dopo aver trovato coll'esposizione, cui niune verrà contrastare, il fatto complesso che contiene tutti i singoli fatti

individui, al quale corrisponde il primo concetto, che parimente comprende o contiene tutti gli altri concetti e verità, e ciò avere trovato, esposto, spiegato, accettando appunto e usando di ciò che l'uomo considerato in stato adulto e culto ci somministra; rimane che vediamo od esplichiamo quali fatti o concetti a quelli sono subordinati.

Or adunque se il fatto e il concetto di creazione prendiamo a disamina nei due termini per lei necessariamente collegati e relativi, del secondo dei quali siamo assicurati per concetto universale e certissimo nelle menti nostre, troviamo certe proprietà comuni, e certe particolari distintive. Troviamo che tanto l'uno quanto l'altro hanno realtà; troviamo che l'uno e l'altro, come reale, sta sotto sè, in sè, ha un'esistenza propria e distinta da quella dell'altro; sebbene troviamo poi che il secondo (l'esistente) sempre implica il primo (l'Ente) sotto ogni aspetto che si voglia pensare; non così il primo implica il secondo. Quello onde si intende la realtà dei due termini e onde ciascuno ha la propria esistenza distinta e diversa da quella dell'altro, dicesi *sostanzialità*, o sostanza. Dalla nozione buona o erronea di sostanza risulta la verità di molte dottrine filosofiche, o l'errore. A schivare questo, riconoscendo che esiste presso gli uomini il vocabolo o la nozione di sostanza, a ben determinarne il significato, ci riporteremo all'etimologia e al valore che le diede il senso comune.

21. *Sostanza* nella etimologia latina significa ciò che sta sotto a qualchecosa e questa sostiene. Laonde sostanza è il principio reale dell'esistenza di qualche cosa, in quanto la propria essenziale realità costitutiva da ogni altra cosa la scerne. Siccome poi sostanza è ciò che sta sotto a qualchecosa e la sostiene, consegue che per lei vengono a distinguersi due cose; ciò che sta sotto e sostiene cioè, o la cosa sostenuta: il che unito alla osservazione e alla riflessione meditativa ci porge motivo a distinguere due specie di sostanze, e a scevrare l'una dalle altre. 1.° Ciò che sta sotto ad ogni cosa, o sotto cui niuna cosa sta, che noi troviamo autonomo, illimitato, eterno, indipendente da qualunque cosa, da cui ogni cosa dipende, assoluto, generale, e che perciò chiamasi sostanza *prima*, sostanza *assoluta*. Questa in quella guisa che non dipende da alcuna cosa, nè hanne bisogno in modo alcuno, così è immutabile e però non relativa a modi. Che se sostiene tutte le cose, anzi, giusta la frase divina dell'Apostolo, le compenetra tutte, ciò non è perchè annientandole si sostituisca in luogo loro, e perciò essa sia la sola vera sostanza, di cui le altre cose siano modi: ma inquantochè queste nè cominciare nè proseguire potrebbero ad esistere senza un'azione positiva e continuata di lei che le sostiene; essendo elleno intanto in sostanza propria e sostanzialmente diverse da lei. 2.° Ciò che è sostenuto nell'esistenza dalla sostanza prima con una sua positiva azione, ma che sta sotto e sostiene altre cose, senza aver bisogno di loro per essere e per sussistere, e che chiamasi sostanza *seconda*; in quanto è retta dalla prima e regge i modi suoi. Questa, perchè dipende da un'altra cosa, però è mutabile, e quindi respettiva a modi e qualità che la determinano e la individualizzano sempre più quanto più esse crescono. Tutti gli esistenti reali e lo creatore sono sostanze seconde, che nel loro concetto sempre inchiudono necessariamente quello di sostanza prima.

22. Dal detto poi è chiaro che modo o qualità non è relativo a sostanza assolutamente considerata, ma solo a sostanza seconda.

Modo, *accidente*, o *qualità* è ciò che non può stare da per sè, che non sta sotto sè stesso, che ha bisogno di essere sostenuto, e che, variabilissimo, concretizza vieppiù, determina, individualizza la sostanza seconda, la quale sostenta tutti i modi, siccome è sostentata essa stessa, così individuata, dalla sostanza prima.

23. Oltre la distinzione della sostanza in assoluta, e seconda, pare che senza improprietà si possa dire, nel fatto esistere cinque specie di sostanze distinte per qualità ed attributi differenti e marcatissimi; mentre, lasciato ciò che riguarda la sostanza prima senza aggiungere o torre verbo, le sostanze seconde ragionevolmente si partono in quattro classi. Queste dunque sono le cinque specie di sostanze, di cui noi possiamo dire es-

sere la esistenza reale. Prima è la sostanza, prima, autonoma, assoluta, che sta sotto e regge tutte le altre. Poi sono le sostanze create semplici e spirituali pure. Dietro queste seguono le sostanze semplici spirituali o ragionevoli; ma ordinate all' unione con un corpo organico. Quarte sono le sostanze semplici e sensitive, ma non ragionevoli, ordinate all' unione con un corpo organico. In ultimo finalmente stanno quelle che sono semplici bensì in sè, siccome è ogni sostanza in quanto sostanza; ma hanno una interna naturale necessaria tendenza all' unione con altre per formare e costituire l' estensione reale, e sono prive di ogni facoltà sensitiva e superiore a questa. Insomma le classi di sostanze che esistono realmente sono, Dio, gli Angeli o pure intelligenze, le anime umane, le anime delle bestie, e le sostanze corporee. Queste fra loro differiscono per attributi che distinguono le classi, siccome per qualità proprie se ne distinguono i concreti e gli individui. L' esistenza di coteste diverse classi di sostanze, e di sostanze di coteste diverse classi, oltrechè è assicurata dalla rivelazione, è riconosciuta dalla dottrina filosofica e dal senso comune. Ed intanto a chi ben riflette alla diversità e ordine delle classi si fa manifesto come nella realità non vi è nessun salto o confusione; ma tutto è disposto per forza di una intelligenza infinitamente sapiente in una gradazione ordinatissima, ove in certo modo una classe porge all' altra la mano.

24. La notizia di creazione necessariamente implica e ci spiega il concetto di causa. Creazione è l' atto onde una sostanza infinita fa essere qualchecosa che prima non esisteva. Ora *causa* nella sua prima e propria etimologia vuol dire *cosa che fa*; dunque creazione ci dà la nozione di causa, cioè di ciò che fa sì che una cosa la quale non era, sia, e ne contiene la ragione. Ciò che è fatto dicesi *effetto*, quasi fatto perfettamente giusta l' osservazione di Vico dall' etimologia latina.

Se noi riflettendo sul fatto primo della nostra cognizione, e poi aiutati dall' esperienza nello stato adulto e di cultura perveniamo di subito al gruppo dell' Ente crea l' esistente e ne svolgiamo i termini, per questo stesso arriviamo immediatamente alla nozione di causa; in quanto intendiamo l' Essere che, creando, fa essere gli esistenti; e quindi la nozione di causa e del suo relativo l' effetto e dei loro rapporti, non meno che quella di sostanza prima, sostanza seconda e loro rapporti, è una delle prime ad aversi non altrimenti che le nozioni di Ente, di creazione, di esistente. Indi nascono i generali principi astratti di *ragion sufficiente*, e di *contradizione* che sono in filosofia di così grande servigio, come meglio sarà spiegato altrove.

25. I filosofi distinguono diverse specie di cause a tenore dei vari modi onde una cosa può produrre un' altra, o può intendersi contenerne la ragione.

Quindi dicono *efficiente* quella, per la quale si intende positivamente la ragione di esistenza di qualche cosa. *Materiale* chiamano quella, onde l' effetto si trae, quasi da sua materia, qual sarebbe la creta riguardo al vaso pel vasaio. *Formale* dicono la forma e l' espressione che si dà all' effetto. *Esemplare* è ciò che la causa efficiente si propone qual modello nel produrre l' effetto. *Finale* è il fine che la efficiente stessa si propone per operare.

26. *Fine* è ciò per cui si fa qualche cosa. Il fine altro è prossimo; altro remoto; immediato cioè o diretto ad un dato effetto che si produce; o mediato, lontano, indiretto; e però, altro è fine ultimo, a cui si indirizzano tutte le azioni; altro è fine subordinato, onde si fa una cosa per ottenerne un' altra.

Fine non può proporsi se non chi ha intelligenza; e però non può essere causa finale se non l' essere intelligente; ed il fine che dà ragione dell' azione della causa efficiente acconciamente può dirsi causa in stretto senso, restando le tre cause, esemplare, formale, materiale, piuttosto appropriazioni e simulacri di causa che cause vere. Indi la teoria delle cause finali di tanta importanza, trascurata non ostante e sconosciuta da molti. Se si ammette la causa finale, si trova la spiegazione piana, immediata e genuina dei fatti, dai più grandi fino ai più piccoli, che si osservano e compongono la creazione intera; la spiegazione di tutti i fenomeni; od almeno si ha in

mano una chiave sicura per avviarci a tentarne l'indagine e la spiegazione con fondamento e speranza di riuscita, se non altro con addurne una ragione generale, che ci sia base e principio alle peculiari meditazioni e ricerche. Se invece la teoria delle cause finali si trascura o si disprezza, ad ogni piè sospinto inciampiamo in problemi inesplicabili e in assurdi.

27. La causa efficiente è *libera*, quando così opera nella produzione dell'effetto, che può anche non produrlo ad arbitrio; è *necessaria*, allorchè non può non produrlo. La libera è *fisica*, se produce l'effetto per immediata sua azione; è *morale*, allorchè influisce in altrui, e per mezzo di altri produce l'effetto; ed *occasionale* è quella, che porge motivo alla produzione dell'effetto.

28. Se prendiamo a riflettere sul primo oggetto che distinto ci si presenta nell'esame del primo nostro fatto intellettuale, cioè l'Ente, certo, trovandolo fonte e ragione d'ogni realità e l'essere perfettissimo, lo troviamo necessariamente ancora in vita cioè in atto puro; e quindi a priori, sto per dire, trovandolo la ragione necessaria di ogni cosa, lo troviamo idealmente quell'essere che deve fare tutte le cose, e da cui queste debbano dipendere: lo troviamo perciò necessariamente causa. Ma, per vedere in certa maniera attuata ed esplicite questa nozione nell'Ente, abbiamo duopo ricorrere alla creazione attuata, quella prima nozione non somministrandoci se non la necessità che esistendo qualchecosa l'Ente debba esserne la causa, nè esprimendoci che sia causa attuale delle cose create. Perlochè sebbene l'Ente sia causa efficiente, e questa nozione sia direttamente inchiusa nella nozione di lui e logicamente dipenda da quella; pure noi per intenderlo causa abbiamo bisogno di concepirlo siccome di fatto creante.

29. Se causa efficiente si prende nel suo più rigoroso significato, si rileva che causa efficiente non può essere se non l'Ente; in quanto che esso solo fa che le cose, le quali non esistevano, realmente esistano. Se poi si intende con qualche larghezza, nel senso cioè, che si fa qualchecosa, o qualche cangiamento si opera in ciò che esiste, allora cause sono ancora le creature. Però l'effetto deve distinguersi in sostanziale e modale. Ciò che riceve tutto l'essere da altri, ciò che è fatto nell'esistenza totale, è il primo; ciò che è fatto solamente nel cangiamento della sostanza già esistente, è il modale. Il primo effetto si produce soltanto dall'Ente, il quale, non ricevendo l'essere da alcuno, dà l'essere e i modi ad ogni cosa; e perciò si chiama anche causa prima: il secondo si fa anche dall'esistente, il quale riconoscendo sè e la sua forza dall'Ente ed operando per lui in quanto ha ricevuto ed è sostenuto continuamente nell'esistenza da lui, perciò ha da lui stesso la forza di indurre dei cangiamenti in altri esistenti; e quindi si chiama causa seconda.

Perlochè l'Ente, o Dio, è la causa assoluta, reale, prima, onde tutti gli esistenti e i modi loro provengono immediatamente o mediatamente; lo esistente, ossia la creatura, è la causa relativa, dipendente, seconda, limitata alla sola produzione di modi negli esistenti stessi, concausa alla causa prima nella produzione dei medesimi.

30. Chi riflette sul primo fatto intellettuale trova due termini e un nesso fra loro; il termine primo è l'Ente, il secondo è ciò che dipende da lui per creazione, l'esistente. *Esistente* adunque è ciò, che ha una realità sostanziale, attuale, positiva; ma che, se anche si ha riguardo alla etimologia del nome, implica di natura sua cominciamento nel possesso di cotesta realità. Esistente perciò mi sa così di relativo, che concepire nol posso senza quello diedegli esistenza, e senza l'azione onde l'esistenza ricevè. Esso mi accenna sostanza assoluta, forza o causa assoluta (implicando assurdo concepire il suo principio fornito delle stesse sue proprietà e natura), che infinitamente distante da lui e sostanzialmente diversa, contenendolo potenzialmente in sè, in attua, lo fa essere, realmente distinto dalla sua sostanza e lo sostiene. Esso adunque mi importa necessariamente il concetto di Ente, e la necessaria dipendenza da lui, come causa e sostanza seconda da causa e sostanza prima; ed importa la creazione siccome ragione immediata della sua esistenza. Perciò in quella guisa che il concet-

to Ente implica quello di realtà assoluta, sostanza assoluta, causa assoluta, di Essere da sè, in sè, per sè, necessario, autonomo, eterno, infinito, illimitato, uno; così il concetto di esistente implica quello di realtà ma relativa, limitata; da altrui, in altrui, per altrui; di sostanza seconda, di causa seconda, di dipendente, limitato, finito, condizionato, molteplice, vario, temporaneo; che però si chiama *essere contingente*, quale quello che può essere e non essere, che non inchiude necessità. Di lui e però della creazione attuata siamo assicurati per l'esperienza.

31. Il fatto dell'intuito, che, sottoposto a riflessione, ci somministra i concetti di causa, di sostanza coi loro relativi, così contiene il concetto di forza.

Col nome *forza* il comun senso e linguaggio intende il principio immediato efficitivo dell'azione. Il che, inchiudendo la potenza di agire in rapporto all'atto e al termine del medesimo (potenza, conato, moto) oltrecchè esprime assai più che potenza sola o virtù di agire, esprime altresì positivamente sostanza e causa; e genericamente la percezione iniziale coi suoi tre termini, coi inchiude e dai quali solamente la nozione di forza prende valore.

Ed in quel modo che la riflessione sul fatto primitivo della nostra intelligenza ci somministra due classi di esseri coi respettivi rapporti, e da quelli due classi di sostanze e di cause; così ci dà nella nozione di forza due classi di forze: la forza assoluta e le forze finite. La forza assoluta si intende senza limite alcuno nel primo termine del fatto della creazione che lo stesso concetto di forza inchiude, come attuante liberamente e sostanzialmente le forze finite: le forze finite si intendono nell'ultimo termine che ci somministra il concetto di forza siccome forze attuate dalla forza infinita, in dipendenza necessaria da lei; attuanti modi in sè o in altre sostanze finite.

La forza assoluta si chiama anche forza prima, le forze finite sono forze seconde; e si distinguono in corporee, spirituali, misto, necessarie e libere. La forza genericamente considerata non la possiamo concepire se non in rapporto al suo termine di esplicamento; e quindi la forza prima specialmente non si può concepire se non in atto. La forza seconda poi si concepisce siccome quella, che, mentre riceve la sostanzialità, acquista anche il valore di agire; e quindi porge motivo all'intelletto nostro di pensarla nella virtù di operare, esplicabile all'atto ed esplicata al medesime. Delle quali cose la prima ci fornisce la semplice potenza, la seconda l'esercizio di essa, cioè l'atto.

32. Allorquando la nostra intelligenza colla sua riflessione prende di mira ciò, che nell'Ente o negli esistenti costituisce la sostanzialità propria e distintiva dell'uno o degli altri, il costitutivo loro intrinseco, allora mira alla sola così detta *essenza*. Vocabolo questo, che, proveniente dal verbo *essere*, esprime prima di tutto nel comune modo di intendere ciò, onde una cosa è quella precisamente e non un'altra: contiene dipoi in sè non tanto l'Ente e ciò che è proprio di lui, ma l'esistente e ciò che è proprio degli esistenti, la contingenza cioè, la relazione e la dipendenza loro dall'Essere. Nell'Ente esprime, accenna la realtà illimitata con tutte le perfezioni infinite; negli esistenti una realtà circoscritta e determinata, un principio di esistenza; però, ciò onde da non esistenti divennero esistenti: in conseguenza un concetto complesso nel quale si trova e c'è l'Ente, che da eterno contempla i suoi tipi eterni siccome attuabili e individualizzabili da sè esteriormente; la creazione mezzo pel quale i tipi sono di fatte estrinsecamente attuati dall'Ente; l'individuazione dei medesimi, che vale gli esistenti attuati colla loro realtà propria, il che implica e i tipi e la creazione; e però la dipendenza degli esistenti stessi dall'Ente. Il primo concetto esplicito il quale emerge da quel concetto complesso presenta la possibilità dell'esistente, che insidente in Dio ed identificandosi co' suoi tipi, col suo pensiero eterno, costituisce le essenze delle cose, immutabili, necessarie, eterne; il secondo e il terzo presenta l'attuazione dell'esistente, variabile, molteplice, dipendente, e in rapporto degli eterni tipi invariabili. Considerato l'esistente nel primo momento o concetto inchiuso nella visione, non ammette limitazione; si identifica

coll'Ente; e però tanta intelligibilità acquista quanta rispetto a noi ne ha l'Ente stesso: nei due posteriori momenti ammette determinazione; e quindi, esprimendo realità, acquista quella intelligibilità che la realità seco porta necessariamente. Or l'Essere, oggetto infinito, non potendosi circoscrivere nè capire nel finito, l'Ente colla sua essenza è incomprensibile, cioè sovraintelligibile; e quindi anche l'esistente per questa parte è sovrintelligibile. Se poi l'Ente si riguarda nella realità ed esistenza, siccome in questa è intelligibile, così ne è intelligibile l'esistente, che si intende appunto reale in quanto in forza dell'azione dell'Ente, causa prima, esiste, e da lui, prima sostanza, è sostenuto nell'esistenza. Indi i filosofi chiamano *essenza reale* l'intrinseco metafisico costitutivo delle cose, e questa per la ragione detta non si penetra da noi ed è sovrintelligibile: chiamano poi *essenza razionale* il complesso o concetto astratto delle proprietà delle cose. *Proprietà* dicono tutto ciò che negli esseri così concorre a costituirli tali o in quella tal classe, che, senza esse, quel tale oggetto non sarebbe più quello, ma un altro: e però si chiamano proprietà *essenziali*, perchè si riferiscono all'essenza; per distinguerle dalle *accidentali* o modali, che lasciano la cosa in quella classe, e sole nella individuazione la distinguono. È chiaro che l'Ente non ha nè ammette complesso in sè, e solamente ammette per parte nostra un concetto il quale sia siccome il fondamento degli altri concetti, che possiamo formare riguardo a lui; concetto che sarebbe l'*autonomìa*, o come altri disse l'*aseità*. In questa adunque si può costituire la sua essenza nominale o razionale. Perlochè essenza razionale, siccome complesso di attributi e proprietà, o concetto astratto, la concepiamo soltanto riguardo agli esistenti.

E poichè, rispetto agli esistenti, *essenza* subisce tante e sì varie considerazioni, si vede come giustamente i filosofi l'abbiano potuta applicare « al concreto, all'astratto, al possibile, al reale, all'assoluto, al condizionato e al sovrintelligibile ». (Mazz.)

All'essenza è affine la *natura*, che, per quanto nozioni varie ne sieno state date, tutte in fine concordano nel dirla ciò onde la cosa è quella e non altra: e il complesso delle proprietà costituenti una cosa: il principale costitutivo di qualchecosa: ciò onde si intende che una cosa determinata operi: il principio sostanziale di azione.

§. 4. *Dell'uno, del vero, del buono, del bello in genere.*

33. Già sopra accennammo qualmente l'Ente necessariamente si intende *Uno*. Infatti su lui, come primo oggetto della primitiva nostra percezione, volgendo la riflessione, lo troviamo illimitato nella realità, infinito nelle perfezioni siccome comprendente ogni realità, che è egli stesso, e da lui dipende; e quindi non trovando in lui oggetto di divisione o distinzione di cosa alcuna, di difformità, la quale sola arguisce moltiplicità e parti, necessariamente il concepiamo qual è e lo intendiamo uno ed assolutamente semplice; se il composto nasce da unione di parti. E da ciò la nozione di unità, che noi per analogia applichiamo anche ad altre cose, ancorchè sieno composte.

Perlochè i filosofi distinsero l'unità: 1.° in assoluta, che onninamente esclude in sè ogni rapporto, ed anche la possibilità e il concetto di moltiplicità. Questa che dicesi anche *unicità*, appartiene esclusivamente all'Ente; poichè la realità e perfezione che possiede è così piena e seco stessa identica, che rende impossibile il trovare rapporto o similitudine; di modochè intendere Ente è intendere uno, intendere Uno è intendere Ente, reciprocandosi questi due fra loro. 2.° In unità relativa che è quella onde noi sotto qualche aspetto concepiamo i rapporti fra le creature, ed è di tre sorte: generica cioè e specifica, ed è quella onde intendiamo l'identità di diversi esseri in una data qualità, a cui tutti partecipano: individua o numerica, ed è quella onde intendiamo un dato esistente, per esempio quest'albero, emergente appunto dalla combinazione delle parti che il compongono, e distinto dagli altri della sua specie: cosmica o armonica, ed è quella onde intendiamo l'ordine e il rapporto delle parti dell'universo, che, sebbene molteplice nei componenti, pure intendiamo uno per l'ordine suo ammirabile.

Il concetto di Ente ci dà l'idea di uno; il concetto di esistente, appunto perchè limitato, ci somministra il concetto di molteplice, e quindi di parte: e come quello implica assoluta semplicità, così questo esplica e somministra il concetto di composizione. Laonde in quella guisa che uno e semplice si convertono con Ente, molteplice o composto risultano da esistente.

34. Prima cosa che nell'Ente si intende è la sua realità autonoma; e questa si intende, in quanto contiene in sè necessariamente quello per cui possa essere intesa, che è ella stessa rapporto a qualche intelligenza che la vegga e l'apprenda. E poichè niun intelletto l'apprenderebbe se non fosse reale, quindi, essendo appresa, ella è realmente e coll'intelletto che l'apprende è in rapporto di intelligibile con intelligente. Quindi l'Ente è vero, sendochè secondo tutte le dichiarazioni del senso comune, *Vero* è sempre l'oggetto in rapporto con qualche cosa. Delle classi diverse di verità verrà a trattarsi in logica. Or basti notare che l'Ente, come intelligibile, necessariamente è vero; che la nozione di vero basa necessariamente sull'Ente, vero e verità prima ed assoluta; che dell'esistente non potrebbe aversi se non in quanto si riporta e dipende dall'Ente, da cui ebbe e realità e intelligibilità; finalmente, che la falsità e sua nozione non può nascere ove tengasi sempre fissa la mente all'Ente, il che solamente ha luogo allorquando la mente nostra spazia e si raggira sopra la creazione e gli esistenti. Vero ed Ente sono la medesima cosa; l'Ente è la verità per essenza giusta la sublimissima espressione di Cristo « ego sum via, veritas, et vita », e però vero ed Ente si reciprocano e si convertono. Riguardo ad Ente è inconcepibile ed impossibile il falso; soltanto questo diviene tale nel concetto di esistente.

35. L'Ente possiede assoluta infinita realità, quindi infinita perfezione; e poichè il linguaggio umano disse sempre *Buono* l'essere in quanto possiede perfezione, perciò l'Ente è buono. E poichè egli ha la perfezione e la realità essenzialmente, cui, a misura che più gli piace, alle creature da lui dipendenti comunica; quindi egli essenzialmente è buono assoluto; gli esistenti al contrario sono beni o buoni contingenti, limitati, relativi, in quanto e finchè della realità e perfezione partecipano e conformi sono ai tipi eterni del creatore. Ed è qui da osservare sottilmente, che l'Ente, in quanto possiede la realità e la perfezione che può communicare, è in rapporto al desiderio e però alla volontà, che ha suo proprio atto l'amore, il quale non può piegarsi se non se verso la realità ordinata, che è il buono: in quanto poi la sua realità è intelligibile, è in rapporto coll'intelletto, come vero. Laonde Ente, Vero e Buono si convertono a vicenda, e siccome gli esseri creati sono veri in quanto si conformano e partecipano alla verità assoluta; così sono buoni in quanto alla bontà assoluta partecipano.

36. Il buono si fonda nella perfezione o nella realità; nell'Ente ci è perfezione e realità assoluta, illimitata; dunque ci è sempre bontà senza alcun termine; dunque l'Ente e il Buono assoluto come esclude il fatto, così la possibilità e il concetto di male. Ed ecco onde il dualismo e il manicheismo rimane nella sua radice tagliato. Perchè poi l'esistente ha la sua realità e in conseguenza la sua perfezione limitata, dà motivo alla formazione del concetto di male; concetto negativo, che esprime solamente la negazione di bene o di perfezione. Da Ente adunque, come bene assoluto, ci è somministrata la nozione di *Buono*; da esistente ancora formiamo la nozione di bene, ma limitato; ed abbiamo da lui la nozione di male. E siccome le perfezioni delle creature sono varie; quindi, avuto noi il concetto di buono dalla fonte sublime unde abbiamo veduto noi attingerlo, applicandolo ai contingenti, siamo costretti riconoscere diverse classi di beni e in rispondenza di mali, dei quali verrà più opportuno luogo a trattare in etica.

37. L'umano linguaggio contiene senza dubbio la voce *Bello* siccome indizio e segno di un concetto universalissimo; onde lo ha egli attinto questo concetto? Niuno vorrà mettere in dubbio che l'Ente, se si considera o nella sua realità infinita, o nell'azione onde produce gli esistenti,

non solo appaga l'intelletto nostro perchè il vero e il fonte del vero gli scuopre, ma di più colpisce tutto l'intelligente di un tal profondo sentimento misterioso, che lo scuote tutto, ne eccita lo stupore e la maraviglia, lo innalza sopra sè stesso, lo rende estatico, lo nobilita ad un tempo e nella contemplazione di sè soavemente lo appaga nell'intelligenza e nella fantasia. È questo il sentimento del sublime, dal quale è originato quello del bello, siccome il finito dipendente dall'infinito. Lo chiamo sentimento, non in quanto si abbia per sensazione, ma in quantochè in certo modo e tutto l'uomo agita allorquando ne colpisce il sublime, e ha grande attinenza colla fantasia o immaginazione, cui mette in azione e dalla quale misteriosamente riceve degli elementi; e perchè piuttosto che poter dire che cosa sia il bello e il sublime precisamente, si sperimenta e ciascuno può dire d'averne una nozione, e qualche volta di essere stato beato dalla visione od impressione di lui. (Prego qui i lettori a non volere intendere tutte le mie espressioni a stretto rigore ma invece a dar loro una benigna estensione). Intanto pare indubitabile, che siccome l'Ente colla sua infinita intelligibilità è il Vero sommo e sublime, e in sè tutti i veri contiene; siccome fin da eterno ha inteso e compreso sè perfettamente con tutta la sua verità infinita e sublime; che siccome tutti gli intelligibili esistenti furon fatti da lui con quelle disposizioni le quali non appagassero solo la intelligenza quai veri, ma ancora la fantasia intellettiva col loro ordini e proporzioni siccome belli; così conformò lo spirito nostro in tal guisa, che, tanto in contemplare lui nella sua intelligibilità infinita, oltre la verità, colpito fosse dalla immensità e grandezza di lui sia di natura sia di azione, cioè da un altro sentimento, che non è il vero, ma si chiamerà il *senso del sublime;* quanto, contemplando gli esistenti, cui siccome veri intende, fosse colpito da quella tal qualità che loro è aggiunta e portano seco sempre e all'occasione si manifesta e si pone naturalmente in rapporto colla intelligenza e immaginazion nostra estetica, onde è soavissimamente preso di ammirazione ed amore e quasi levato sopra sè stesso, che chiamerò *sentimento del bello;* sentimento che se si lasci correre per poco sulle ali della fantasia acquista alcuna volta dimensioni illimitate e diviene il sublime.

38. Se così si intende la cosa, è chiaramente spiegato in qual modo si trovino in noi le nozioni di bello e di sublime, che non si possono negare al genere umano; se altrimenti, dovendole pur noi ammettere di fatto, non so ove trova più spiegazione; non potendosi ragionevolmente ammettere l'origine che ne indicherebbero i psicologi, essendochè le due nozioni hanno un fondo proprio e generico, indipendente da qualunque esercizio delle facoltà intellettuali umane. Si intende cioè, come l'Ente, essendo il vero e il buono assoluto, è in sè stesso il sublime e il bello assoluto e sè stesso comprende siccome tale. Si intende qualmente creando il vero, il buono, limitato, dipendente, relativo, lo fornisce ancora di quelle qualità occulte, onde, essendo inteso da qualche essere intellettivo, a questo comparisca di fatto non solamente siccome vero e buono, ma ancora siccome bello; rapendo e colpendone l'intelletto e la fantasia. E perciò si intende come nell'essere egli, l'Ente, inteso dagli esistenti intelligenti, si presenti loro ad essere appreso con quella qualità e proprietà che li eccita, li scuota, li rapisca e, movendola, ne appaghi la fantasia, e fa che essi, nell'intendere gli altri esistenti, restino colpiti da quelle qualità loro (*entitative del bello* direbbero alcuni), che sono atte a rapirli e appagarli, li rapiscano e li appaghino di fatto. Si intende qualmente sia necessario alla nozione di bello e ciò che è il fondo della nozione, la qualità *entitativa* della cosa, per la quale la nozione è ridotta a forma propria di bello, e di più il rapporto di questa qualità coll'intelligenza e colla fantasia, onde riveste e s'informa di quel chè misterioso, abbagliante, ammirabile e soave ad un tempo, onì il bello stesso presenta; e quindi come il bello e sublime riposi sempre nel fondo della verità in rapporto alla fantasia e all'intelletto. Da che risulta la proprietà e giustezza della definizione di Gioberti: « — il bello è l'unione individua di un tipo intelligibile con un ele-

mento fantastico fatta per opera dell' immaginazione estetica ».

39. E qui, per ripetere ciò che abbiamo accennato innanzi e dirne alcun che in succinto di ciò che altrove esporremo più diatesamente, osserviamo, che il sublime ed il bello essendo per noi piuttosto sentimenti semplicissimi che altro, meglio li proviamo di quello possiamo determinarne la nozione secondo la loro natura. Per altro, volendoli segnare da ciò che producono in noi, pare indubitabile che possa dirsi, il sublime, sotto ogni senso che voglia concepirsi, esprimere immensità, grandiosità immisurata, illimitazione con armonia: e che il bello invece esprima e comprenda ordine, disposizione soave, armonia tra l' oggetto intelligibile e l' elemento fantastico, ma implica sempre limitazione, circoscrizione, determinazione. E poichè il circoscritto o il limitato dipende ed è contenuto nell' incircoscritto, il bello in certo modo è contenuto e dipende dal sublime. Nè però vi è differenza tra loro, se non come di limitato e circoscritto da incircoscritto e illimitato, e viceversa. Cosichè per l' elemento fantastico ampliandosi o circoscrivendosi l'oggetto intelligibile, il bello diviene sublime, il sublime si limita al bello. Chè invero esiste un sublime e un bello reale, *naturale* detto da altri, fondo o tipo di ogni sublime, di ogni bello. Il sublime reale è l' Ente e la sua azione; il bello reale è l' esistente e i suoi modi: l' uno e l' altro posto in rapporto coll' intelligenza, cui si unisca l' elemento fantastico. Se l' Ente o Dio si guardi in sè o nella sua azione è sempre sublime, nè si impiccinisce allo stato di semplice bello se non per l' azione della nostra mente, che non valendo a contenere l' infinito, nè contentandosi di restar compresa o abbagliata nella contemplazione dell' immensità secondo tutta l' estensione delle sue forze senza circoscriverla, pretende in certo modo di ragguagliarla o proporzionarla a sè stessa; e perciò, quasi spezzandola, se ne forma un concetto limitato vedendone un solo circoscritto aspetto. Così l' Ente, nel nostro modo di vedere, è ancora bello; essendo in sè stesso immensamente al di sopra del bello, cioè sostanzialmente sublime; da cui la ragione di ogni bello. E in questo senso sono da intendere le voci *bello beltà* appropriate a Dio; in quanto cioè esprimono in lui propriamente il sublime, fonte del bello. L' Ente poi è l' unico sublime; poichè egli solo possiede realmente la illimitata armonia, che, posta in rapporto colla nostra intelligenza o aggiuntalesi la fantasia, ci rapisce in maraviglia sopra noi stessi: sì che gli altri sublimi, che pur si noverano, essendo di fatto concetti di cose circoscritte, non sono altro che altrettanti belli, cui, togliendo idealmente o concependo senza confini, costituiamo sublimi. Sono dunque immagini e rappresentazioni del sublime, non vero sublime. Se l' esistente si miri in sè, e nelle sue azioni e modi, egli è bello soltanto; perchè, sempre circoscritto, il concetto che porge è sempre di circoscritto; nè diviene sublime se non per l' azione della nostra mente, che idealmente togliendogli o concependole senza confini e così ravvicinatolo in certo modo all' immenso, come tale, o sotto la forma di immensità ce lo rappresenta. Così, tutto ciò che è capace somministrarci concetto di grandezza illimitata, cui si unisca l' elemento fantastico, ci comparisce e lo concepiamo siccome sublime; avvegnachè in sè stesso soltanto abbia gli elementi a costituire il bello. Dato poi il fondo della nozione del bello, lo spirito, colla maravigliosa sua attività intellettiva insieme e fantastica diversamente combinando le sue cognizioni, è capace di concepire, di produrre poi, quasi creare fuori di sè tante cose stupende e maravigliose in imitazione più o meno complicata, più o meno vicina alla natura. Da questo il bello artificiale ed artistico, il quale sempre è in rapporto e dipendenza più o meno stretta col bello primo, naturale, dipendente anch' esso dal sublime pure naturale; il quale parimente permette di sè una riproduzione ed espressione esterna artistica in modi diversi.

§. 5. *Del reale e del possibile, loro rapporti e cognizione che noi ne abbiamo.*

40. Il reale meglio si intende di quello possa spiegarsi a parole che cosa sia: tanto nella sua evidenza è semplice ed immediato nella cognizione. Fin qui, nel-

lo esporre le teorie dell'atto riflessivo sul primo nostro fatto intellettuale, abbiamo parlato del reale ed abbiamo detto, che, la prima cosa la quale ci si presenta esplicita in quell'atto è la realità assoluta, senza limiti, cioè l'Ente, in quanto è: che la seconda cosa la quale ci si presenta esaminando quell'atto e in unione ad esso facendo caso dell'esperienza, che fin dai primi atti intellettuali si associa immediatamente al primo fatto dell'intuito, onde dare spiegazione al secondo membro del complesso che presenta l'intuito stesso, è la realità relativa, dipendente, contingente, cioè l'esistente in quanto è creato, ed esiste: che la terza cosa, la quale ci si presenta è l'azione reale, siccome modo che congiunge i due estremi, onde l'Ente produce l'esistente, cioè la creazione. *Reale* adunque è tuttociò che è, e che esiste. Che se, ciò che è, e ciò che esiste, lo prendiamo giusta il rigore dell'espressione, costituisce; il primo il reale assoluto, autonomo, eterno, necessario, infinito; il secondo il reale relativo, finito, contingente, temporaneo.

41. Intanto può dirsi una cosa essere intesa, in quanto ha e partecipa della realità. Perchè il nulla, come nulla, esclude di sè concetto e intelligibilità. Cognizione poi implica rapporto e commercio dell'oggetto conoscibile col soggetto conoscente. Or il reale assoluto, poichè è autonomo, porta in sè la ragione di sè; per conseguenza di necessità porta in sè la forza e la luce onde presentandosi all'intelligenza si faccia da lei intendere e vedere indipendentemente da ogni altra cosa. Perciò il reale assoluto è intelligibile in quanto è reale, ed è reale in quanto intelligibile. Laonde, convertendosi e reciprocandosi, in quel modo che è reale per sè, per sè è intelligibile; e quindi per immediata apprensione il reale assoluto si intende. Al contrario il reale finito, poichè relativo e contingente, riconoscendo la sua realità da un altro, anche la sua intelligibilità ripeterà da un altro, e per quella via stessa sarà intelligibile onde da un altro ha la realità. Ha realità ed esistenza dal reale assoluto e ciò in forza dell'azione creatrice, onde la sostanza e causa assoluta fa essere e sostiene il relativo, sostanza limitata e contingente; indi questa in forza dell'atto creativo sarà intesa. Il reale assoluto è inteso per sè: il reale creato è inteso per l'intelligibilità che acquista dall'Ente nella creazione.

L'intelligibile essendo tale solamente in forza del reale, v'ha perciò negli ordini intelligibili e ideali quei medesimi rapporti che nel reale. Or nell'ordine reale si trova il dualismo dell'Ente, che realtà assoluta, sostanza autonoma, e causa prima crea e sostiene gli esistenti; così nell'ordine ideale v'ha la nozione di Ente, nozione prima, primo pensato, prima idea, primo vero e intelligibile assoluto, che, illuminando gli esistenti, li rende intelligibili relativi. E siccome nell'ordine reale gli esistenti non sono indipendentemente dall'Ente e dall'atto creativo di lui, pel quale sono esistenti; così nell'ordine ideale non s'intendono se non per l'Ente, per l'intelligibilità, e fin quanto la sua intelligibilità assoluta li illustra, rendendo anch'essi limitatamente intelligibili: in quanto cioè, quali sue idee eterne, li individua e li fa essere loro esemplati ed immagini limitate, e per mezzo del suo atto creativo, li rende reali e intelligibili relativi. Così che l'Ente, realtà assoluta, si intende per sè stesso; l'esistente, realtà relativa, si intende per mezzo dell'Ente, che ne contiene i tipi nelle eterne sue idee, e per la creazione, onde l'Ente coteste idee esemplia nel tempo.

42. La riflessione sopra la nozione di Ente, realità assoluta, tra le infinite perfezioni delle quali ce le presenta fornito, ci farà vedere la sapienza, la potenza, la libertà. La prima, ce le presenta siccome fornito di ogni cognizione, di ogni idea; la seconda ci fa vedere come può fuori di sè attuare molte di queste idee e tipi lo esemplati loro; la terza, mentre questo ci conferma, ci fa vedere come ciò che attuerebbe sarebbe fuori della sua sostanza; non implicherebbe la sua natura. Da questo insieme pertanto è porta la nozione di *possibile*, il quale nel comune linguaggio dice, « ciò che nel concetto di sè non implica contradizione, ciò che è attuabile e pensabile ».

Riflettendo poi anche sugli esistenti reali e sui creati abbiamo la medesima nozione, ma sempre dipendentemente e

in rapporto dell' origine sovra esposta. Infatti, nel pensare il reale creato, necessariamente lo pensiamo siccome un tipo esistente ab eterno nella mente di Dio, un esemplare generale attuato nel tempo e individuato per l'infinita potenza e libertà di lui. Per conseguente lo pensiamo siccome un essere che, avendo cominciato ad esistere quale individuo, prima del suo cominciamento, sotto l'aspetto di individuale era nulla e ciò che era, era solamente il tipo esistente nell'Ente da eterno, dall'Ente stesso pensato da eterno come attuabile *ad extra*, e dallo spirito creato attualmente pensato non come attuato, ma solamente come attuabile.

43. Da queste dottrine consegue: 1.° Che il possibile si forma radicalmente dalla nozione degli attributi di sapienza potenza e libertà, che si scoprono necessariamente nell'Ente, e che in essi ha il suo fondamento e principio; che formalmente poi se ne cava la nozione anche da esistente, sul quale però bisogna lavorare colla facoltà astrattiva. 2.° Che l'Ente fin da eterno ha pensato il possibile, cioè le sue idee e tipi degli esistenti, attuabili estrinsecamente. 3.° Che il possibile ha una realtà propria e un fondamento sostanziale, le idee cioè dell'Ente con lui identiche, e i tipi degli esistenti da eterno conosciuti dall'Intelligenza infinita dell'Ente come attuabili dalla sua potenza infinita. 4.° Che, fondandosi il possibile sul reale dell'Ente, non può essere anteriore a lui, e che però sotto quest'aspetto dipende dal reale. 5.° Che il reale assoluto, siccome tale, non può mai dar motivo in sè al concetto di possibile; e perciò l'assoluto non può essere possibile mai: possibile può essere soltanto la realtà relativa. 6.° Che, riferendosi al reale creato, il possibile è prima di lui, ne è la forma e la ragione, può esserne distinto o diviso; siccome la creazione è la ragione del creato. 7.° Che il possibile, come pensato dall'Ente, è universale, oggettivo sostanzialmente, ed immediato; perchè egli nel pensarlo si riferisce solamente a sè, ed in sè trova la ragione del pensarlo. 8.° Che il medesimo, in quanto pensato dall'esistente, è soggettivo, universale, nella forma almeno; che ha però suo fondamento nell'oggettivo dell'Essere. Infatti la mente creata per pensare il possibile ha duopo di riportarsi al reale relativo e contingente, ed intendendo la ragione dell'esistenza di lui (che è l'atto creativo, di cui abbiamo prima apprensione per l'intuito, e che inchiude ed esprime l'atto intellettivo dell'Ente riguardo ai suoi tipi individualizzabili non che l'individuazione loro) questa concepire siccome separata e indipendente dallo stesso. 9.° Onde emerge che il possibile, preso come pensato dall'esistente, è un universale ripensato da lui a norma dell'universale pensato dall'Ente; colla differenza, che la questa è immediato e però oggettivo, in quello mediato, risultato di riflessione, astratto, soggettivo.

44. Gli Ontologi distinguono due specie di possibilità, l'interna; e la fanno consistere nella sola non ripugnanza dei costitutivi della cosa, ossia nella sola pensabilità; l'esterna, e la fanno consistere nel rapporto di quella coll'attuazione di lei per la creazione fattane dalla causa prima. A possibile si oppone *impossibile*, che è la ripugnanza di certi termini posti insieme. È adunque la non pensabilità assoluta. Pertanto l'impossibile si riduce al *nulla* assoluto, detto dai filosofi nulla negativo, in opposto al nulla positivo, che è il semplice possibile: nulla cioè di esistenza, ma qualche cosa di pensabile con fondamento oggettivo.

45. L'Ente è assolutamente; nè si può concepire altrimenti da quello ch'egli è; egli adunque è necessario; ciò vale a dire che non può essere diversamente, nè può non essere. La nozione di necessario si rivolge dirittamente ad Ente. Perlochè *necessario* esprime dirittamente le relazioni dell'Ente verso sè stesso. Il possibile ha due rispetti: il primo è quello del suo principio e fondamento, che sono le idee-tipi dell'Ente dall'Ente intese come attuabili; e in questo il possibile è necessario. Il secondo è quello del termine, dell'attuazione estrinseca di questi tipi o esemplari per la onnipotenza dell'Ente, concepita siccome ragione immediata degli esistenti, e in ciò è contingente. Perlochè possibile esprimo le relazioni dell'Ente o necessario verso gli esistenti.

L' esistente è assolutamente contingente, esso non si intende se non in forza di una ragione o di un principio di esistenza, di una dipendenza da un altro che lo fa essere e lo sostiene: perciò esistente esprime la relazioni del possibile verso il necessario. Possibile ed esistente implicano necessario e indirettamente lo esprimono: essi non possono essere pensati senza il necessario; questo niuna dipendenza ha da quelli, sta senza di loro assolutamente.

« Tre grandi oggetti, conchiude un » profondo filosofo, tre ordini di realtà » corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, all Ente assoluto, » Dio; al possibile la quantità continua » cioè il tempo e lo spazio puri; all'esistente la quantità discreta, cioè l' universo con quanto ci si contiene. Onde » risultano tre grandi scienze componenti la somma enciclopedia: la filosofia, » scienza del necessario, cioè di Dio, a » del contingente fatto a sua immagine, » cioè dell' animo umano: la matematica » scienza del possibile : la fisica scienza » dell' esistente.

» Il tempo e lo spazio puri la cui natura ha disperato i più grandi metafisici non sono intelligibili se non come » un anello e un passaggio fra Dio e il » mondo nello stesso modo che il possibile è un anello fra l'Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente ». (Giob. v. 2. introd. nota 46.).

§. 6. *Spirito*, *materia*, *corpo*.

46. L' oggetto complesso dell' apprensione primitiva, sottoposto alla riflessione, ci fa trovare tre termini, Ente, creazione, esistente. Dei due primi la cognizione è esplicata immediatamente dalla riflessione sul primo atto intellettivo; il terzo rimane esplicato bensì nella sua generalità, ma non è confermato se non per l' esperienza. Di vero nella cognizione della sapienza, della potenza, della libertà dell' Ente, si trova bensì la possibilità della creazione, ma non l' attualità della medesima. Parimente, la notizia della creazione in atto mi dice bensì l' esistenza del mondo in generale, e quindi di sostanze e cause seconde siccome sostenute e riceventi le forza dalla causa e sostanza prima; ma la creazione, inchiudendo necessariamente libertà e quanto al creare e non crearo, e quanto al creare queste precisamente fra le possibili cose e non altre, in questo modo non in altro, non mi dice direttamente quali sieno state create ed abbiano esistenza. Al che sopperisce la esperienza, la quale, dietro la notizia di creazione, che pone la realità generica della cose esistenti, addita la realità individuale nel termine dell' azione divina creatrice, cui essa presenta. E veramente questa esperienza, sia coll' atto di coscienza, sia coll' atto di sensazione interna od esterna, ci fa conoscere gli esistenti nella loro individuazione. Ove quasi per prima general divisione ce ne presenta subito due classi distintissime, mediante la riflessione; una di quelli che portano seco le note di unità e semplicità; l' altra di quelli che portano seco le note di molteplicità e composizione. Da che le nozioni di spirito creato, e di materia o corpo, tanto generali e comuni.

47. Col vocabolo *spirito* l'umano linguaggio intende esprimere la sostanza, che, una e semplicissima, esclude decomposizione, divisione (nella sua idea) e parti ed estensione e molteplicità; che ha un principio spontaneo e forza interna di prodursi all' azione conforme alla sua natura, tutto quello che produce rivestendo del caratteri di unità, di semplicità; che non è altro se non il pensiero e la volizione. Perciò spirito equivale ad essere intelligente e volente. Dalla qual cosa facile è vedere, come l'Ente, appena inteso siccome Ente, fu inteso dalla mente umana siccome spirito: di guisa che questo concetto può dirsi ricevuto da noi nell' atto dell' esplicamento della nozione di Ente reale, assoluto. Ma, per ciò che riguarda il creato, non abbiamo avuto prima che l' esperienza ce ne assicurasse la distinzione dell' essere spirituale dal corporeo; e solamente per essa, dietro la nozione di creazione, siamo stati assicurati alcuni esistenti essere spiriti; perchè assicurati per lei in essi trovarsi le qualità di spirito esclusivamente, unità cioè, semplicità, attività propria ed interna, pensiero, intelletto e volontà: alcuni essero corpi.

Col vocabolo *materia* genericamente l'umano linguaggio intese sempre l'opposto di spirito; e quindi sostanza o aggregato di sostanze, inerte, molteplice, divisibile, composto, passivo, figurabile, esteso, radicalmente incapace di azioni intellettive. A materia è identica in ultima analisi la nozione di *corpo*, la quale implica esistente esteso, composto, molteplice, divisibile, figurato, passivo. Dell'uno e dell'altro nei loro individui noi ne abbiamo certezza solamente per esperienza in via della sensazione, dipendentemente dal concetto di creazione. Intanto però ne diamo la nozione così per le generali, perchè intendiamo côrre il senso su cui tutti hanno sempre convenuto riguardo a *materia*, *materiale*, *corpo*, *corporea;* evitando le questioni particolari e interminate, che sui modi speciali di intendere l'una o l'altro si sono suscitate.

48. Le qualità o attributi sotto i quali concepiamo lo spirito sono unità, semplicità, pensiero e volizione, i quali in quel modo che arguiscono forza, conato ed azione, così danno sicuramente sostanza che tutti li sostenga e produca. Ma conciossiachè, oltre a questo, null'altro ne conosciamo, indi l'essenza di spirito siccome tutte le essenze ci rimane un mistero.

Le qualità sotto le quali intendiamo materia, o corpo, sono inerzia, estensione, impenetrabilità, molteplicità, divisibilità, mobilità, dette qualità *primarie*, essenziali, delle quali niun corpo si intende mai privo; a cui si aggiungono le *secondarie*, colori, suoni, sapori, odori, ec. prodotte dalle prime in quanto sono in rapporto col senso umano; e che essendo attributi o modi di essere onde il corpo o materia si intende esistente reale, necessariamente convincono il corpo essere sostanza, di cui la essenza è ignota come tutte le essenze. Però è un fatto che il corpo si pensa assolutamente quale un essere divisibile, esteso, e quindi un molteplice; ed è un altro fatto che considerate le due classi di attributi le quali accompagnano le sostanze spiriti e le sostanze corpi, sono sempre, invariabilmente, radicalmente, diverse le une dalle altre, e come di attributi di sostanze diverse ne hanno concetto, e le pensano la mente umana, il senso comune. Il corpo adunque è una sostanza sola, oppure sono più sostanze insieme unite? Se unite, non avendo una bisogno dell'altra come sostanza per essere, chi le unisce, come, per qual principio stanno e si mantengono unite? Sono simili tra loro, o dissimili? Sono identiche o diverse dalle sostanze spirituali; in conseguenza come si possono spiegare le qualità del corpo; sono qualche cosa di reale, ovvero sono un che di puramente fenomenico?

49. Per rispondere a questi quesiti diverse vie presero i filosofi, e a diverse conchiusioni riuscirono, per lo più inammissibili; perchè forse per darne una soluzione pretesero prescindere, nè li subordinarono, come dovevasi, al principio di creazione. Laonde penso doversi evitare le contradizioni e le conseguenze improbabili su questo punto intendendo a conoscere ed esponendo ciò a cui la mente nostra limitata arriva, lasciando nel mistero ciò a cui non arriva, procedendo in tal modo.

Le azioni e i fenomeni che osserviamo nelle sostanze spirituali e nelle corporee, gli attributi che vi scopriamo, i quali niuna similitudine e relazione hanno fra loro, ci costringono a pensarle essenzialmente diverse. Da che proceda poi e in che cosa consista questa diversità, parmi debba ripetersi dalla volontà del creatore e dalla natura possibile del creato. Il creatore infatti ha in sè i tipi di tutte le cose possibili siccome mente infinita e li vede attuabili per la sua potenza e libertà; ma siccome, per attuarli, bisogna individualizzarli e individualizzazione importa cullazione di realtà finita, attributi diversi, che all'essere finito si applichino siccome costitutivi tutti insieme della realtà dell'essere finito stesso e siccome distintivi insieme di uno dall'altro essere finito; quindi a questo dà l'attributo individuo del pensiero, onde individuato si distingue da quell'altro che ha l'attributo di estensione e inerzia, distinguendosi poi fra loro gli individui delle due classi degli esseri spirituali e dei corporei non solo per la propria individuale finità di ciascuno e per il numero, ma per certi caratteri, attributi accidentali, ma necessari a di-

stinguerli, e per certi modi propri individuali. E qui dee notarsi, che la mente dell' Ente, se si considera in sè come contenente tutti i tipi, i quali cognizione di lei da lei non si distinguono, certo è identica sostanzialmente coi suoi tipi; ma se si considera in rapporto all' attuazione estrinseca dei tipi stessi ella è sostanzialmente diversa da loro. Così è bene notare che la sostanza per sè stessa è necessariamente una; di modo che sostanza, in sè come sostanza considerata, è una e semplice: ma siccome le sostanze seconde per essere realmente debbono essere individuate e individuate non possono essere se non cominciando ad esistere con naturale, propria, necessaria limitazione; quindi perchè siano limitate è necessario che abbiano certi attributi propri per cui dalle altre si distinguano; e in conseguenza possono essere vestite di queste piuttosto o di quelle qualità, che le determinino queste o quelle altre cose, cui piacerà meglio al creatore farle essere.

Perciò le une sono fornite delle sole qualità che le fanno distinguere dalle altre come semplici; le altre sono fornite di quelle qualità, per cui, unendosi insieme molte fra loro, siano sostanze essenzialmente diverse dalle prime: sostanze in sè une, ma colla propensione naturale all' unione con altre, per cui, onite, divengono sostanze composte.

50. Se prendesi un corpo qualunque e si esamina, vedesi immantinente che può dividersi in parti, ciascuna delle quali sta da per sè senza bisogno dell' altra. Di guisa che siamo costretti dire il corpo non essere radicalmente una sostanza sola, ma più, unite insieme, le quali, sebbene nella singolare loro individualità non ci si presentino, non potendo noi col fatto della divisione e suddivisione di un corpo giungere mai a quello che ne sia l' elemento non più divisibile, pure è certo che sono molte unite insieme e che col pensiero si può e si deve giungere all' individualità loro; essendo il corpo esseré finito, composto di parti finite nel numero o nella sostanzialità. Or di questi elementi e parti si chiede appunto se sono semplici, ovvero no: in qual modo stanno unite fra loro; se sono simili o dissimili.

Le sostanze create, perchè finite e distinte fra loro, debbono necessariamente essere dissimili in qualche cosa, in qualche attributo cioè, essenziale o accidentale; altrimenti non potrebbero distinguersi nè dirsi più e diverse sostanze. Ommetto qui per brevità le difficoltà che si adducono contro gli indiscernibili. Intanto con questa teoria si convalida il fatto della diversità delle combinazioni nei corpi, che dissimili o diversi sono tra loro per una dissimiglianza che è tra gli elementi componenti e nella composizione di essi. E la chimica ci ammaestra sulla diversità dei fenomeni dalla diversità delle combinazioni.

Le parti o elementi dei corpi sono uni e semplici, poichè sono sostanze. Per altro in quella guisa che le sostanze spirituali sono fornite degli attributi dello spirito per libera volontà del creatore, così le corporee-elementi sono fornite delle qualità della materia. Dunque, alcuno opporrà, sono estese, impenetrabili, divisibili, molteplici; dunque sono i corpi non i loro elementi, il che è un parlare con contradizione e fuori d' assunto. Nò, io ripeto, non si precipiti conseguenza gridando all' assurdo, chè vi è mezzo a spiegare la cosa senza contradizione. Gli elementi dei corpi non sono ancora, siccome tali, sostanze estese, divisibili, multiplici; ma pure sono forniti delle qualità della materia: ed ecco come va intesa la proposizione. Io propongo una teoria che sa di ipotesi, ma ipotesi che trova stretti rapporti col fatto, che lo spiega e ne è spiegata a vicenda senza urtare in nessuna contradizione, sciogliendo il più plausibilmente che è possibile il gran problema della realtà corporea ed estesa, il qual problema tanto affaticò i filosofi, senza che forse proponessero mai una conchiusione soddisfacente al quesito, o senza rompere in qualche scoglio.

51. E qui ho bisogno farmi strada e fondamento con una osservazione, la quale non mi verrà contrastata da alcuno. Dio nel creare la materia e i corpi, di cui qui singolarmente parliamo, non procedè già per gradi e perfezionamenti, quasichè prima creasse gli elementi loro divisi, e poi, arbitrariamente o a tenore delle loro esigenze, li unisse alla formazione del me-

desimi corpi diversi; ma sembra più ragionevole e dignitoso dire che, quando creò, coll'atto della sua volontà in un attimo fece essere la materia o i corpi belli o formati nella unione fatta dei loro elementi. Di guisa che gli elementi si pensano bensì da noi o si costituiscono esistenti individualmente col pensiero per cercarne le proprietà, ma realmente non hanno mai esistito in stato di puro elemento. Ciò posto, se cotesti elementi sono naturalmente uniti fra loro e daltronde sono sostanze e semplici, deve dirsi che il creatore nell'atto di formare la natura materiale, in quella guisa che aveva libertà di fare e fece e dotò varie sue creature colle proprietà dello spirito, così ne fece altre che dotò colle qualità della materia; non in quantochè le possedessero complete, formate ed esplicite, ma in quantochè a tutte ne somministrò il principio, onde, unite insieme molte di loro, venissero a possedere coteste proprietà di fatto ed esplicitamente: diede loro poi una necessaria tendenza scambievole all'unione fra loro, così che, unite, formano la reale molteplicità, divisibilità, estensione. Perlochè separati non esistendo nè avendo esistito mai realmente gli elementi, parti dei corpi, ma pensandosi come tali, si pensano siccome esistenti per creazione libera dell'Ente colle proprietà iniziali della materia e la tendenza naturale all'unione vicendevole, nella quale unione la qualità che in ciascheduno risiedevano soltanto nel loro principio, e, direi così, conato, si trovano attuate per la unione stessa. E poichè in istato di separazione non hanno mai esistito, così bisogna pensarli sempre siccome forniti delle qualità iniziali e attualmente uniti, e però con coteste qualità passate all'attuazione e compimento. In che queste qualità considerate nei corpi non hanno solamente un rispetto razionale per noi, ma vera realità, quali proprietà realmente esistenti attuate nei corpi; iniziate cioè negli elementi del corpi, attuate poi compiutamente, per la unione scambievole a cui necessariamente tendono gli elementi, nell'atto stesso della loro creazione e unione.

52. Questa tendenza naturale all'unione dà spiegazione appunto dell'unione loro, siccome principio della medesima, e spiega in qual modo il corpo possa chiamarsi uno e quasi una sostanza sola per la quasi identità che si communicano gli elementi colla tendenza all'unione. La quale unione di fatto è maggiore o minore, più tenace o meno secondochè le diverse molecole, o elementi componenti un corpo, escludono più o meno attributi diversi. Ma tal unione realmente non può annientarsi giammai. Che se pure si può fare dall'uomo una qualche separazione fra le sostanze componenti i corpi, sarà sempre subordinata al loro principio di coesione e adesione. In quanto non potrà l'uomo giugnere mai più a fare la divisione ultima degli elementi immediati da cui la prima composizione comincia, perchè per natura loro le molecole tendono l'una all'altra, e il creatore unite le fece non separate. Una grossa massa di molecole potrà disunirsi per arte formandone due masse, in cui vi siano di quà e di là più sostanze unite; ma l'uomo non potrà mai, a cagion d'esempio, ridurre un corpo, dividendolo, fino ai composti, ove le sostanze elementari siano a due a due, per separare poi anche queste scambievolmente onde considerarle isolate ed esaminare i corpi nel loro elementi, se non vogliamo dire che possa ridurre in tritoli la natura. E questa è la ragione forse onde alcuni hanno sostenuta la divisibilità in infinito della materia. Intanto però questa natural tendenza all'unione nelle molecole della materia, essendo un principio intrinseco a lei che opera necessariamente, trova il suo sfogo proprio in qualunque unione che sia fatta, anche primitiva di due o tre sole molecole, di modo che non esige di procedere indefinitamente. Indi nasce la ragione della diversità delle masse unite più grandi o più piccole, che trovano sempre il principio e la spiegazione loro generale nella tendenza delle molecole all'unione. Un'altra ragione poi dell'essere grandi le masse o piuttosto piccole, e dell'essere l'unione più stretta e forte fra gli elementi, o meno, è riposta nella maggiore o minore esclusione nelle molecole degli attributi scambievolmente opposti ed esclusivi. E da questa maggiore, o minor esclusione negli elementi dei corpi degli attributi contrari dipende la maggiore o minore somiglianza che la

chimica ha trovato fra diversi corpi; somiglianza non assoluta, ma soltanto approssimativa: poichè neanco la chimica è giunta mai al vero semplice e sostanza primitiva dei corpi.

53. Ricapitoliamo il detto fin qui. La formazione dei corpi, che nei loro elementi constano di sostanze semplici, non si può spiegare già per la riunione che molte di queste facciano di sè stesse intorno ad una che sia siccome il principio di inerenza delle altre; poichè ciò contradice alla nozione di sostanza. Ma devesi spiegare per un'adesione e rapporto, che fra loro è posto dal creatore, il quale nel farle le dotò del principio di estensione e delle altre *proprietà*, dette, *della materia*, però solo inizialmente, colla tendenza necessaria all'unione fra loro; formata la quale viene ad essere costituita reale la estensione e le altre proprietà dei corpi. E ciò tanto più resta plausibile, in quanto gli elementi dei corpi separati tra loro, siccome sostanze semplici, si concepiscono e si intendono da noi per astrazione, ma realmente non hanno mai esistito come tali. Dal creatore furono tratti dal nulla nella fatta scambievole loro unione, e quindi nella fatta estensione ed altre reali proprietà del corpo. Nè vale dire, che, se non hanno nella individuale loro esistenza la estensione, non la possono costituire nell'unione. Poichè ciò si avvererebbe qualora gli elementi corporei nemmeno inizialmente, in sè stessi considerati, la possedessero; ma in sè ne posseggono il principio e di fatto la costituiscono compiuta per l'unione tra loro; in quella guisa che unità ad unità congiunta costituisce di fatto il numero, cui individualmente presa non costituiva; in quella guisa che lo spirito colla riflessione produce chiara e determinata la cognizione, la quale per l'intuito era solamente cominciata, confusa, indistinta. E siccome niuno è realmente il numero nella sola unità, niuna la cognizione, come tale, nell'intuito; pure, essendo l'unità l'essenziale principio del numero, è desso costituito per l'unità aggiunta all'unità; ed essendo l'intuito l'essenziale principio della cognizione, viene la medesima costituita per lui, cui si aggiunge la riflessione. Per egual modo nulla essendo nella molecola separata l'estensione compiuta, ma pure, contenendone quella il principio ed avendo gli elementi necessaria tendenza scambievole all'unione, nel costituire cotesta unione, costituiscono realmente l'estensione per la coesione reale di loro, principi necessari a costituire tal fatto reale.

Così la teoria esposta dà ragione della realtà dell'estensione, dello spazio, e delle altre proprietà dei corpi, ed ha una conferma nella matematica. La tendenza all'unione degli elementi corporei spiega ancora come il moto sia un che di intrinseco alla materia, sia il suo conato, cioè la forza posta in azione.

§. 7. *Dello spazio e della durata, dell'estensione, del continuo, del contiguo, del luogo, del tempo, del moto.*

54. La realtà assoluta noi la pensiamo senza principio e senza fine, quindi siccome eterna: e perchè la pensiamo ancora senza termine o limitazione, perciò è necessariamente immensa. Eternità, immensità, nell'Ente arguiscono permanenza nell'essere, completa, eguale, invariabile; perciò *continuità*; la quale ci viene data a pensare ancora dal possibile considerato in sè stesso, che termine, separazione, limitazione, moltepiicità esclude. Dall'altra parte la realtà relativa, o l'esistente, noi la pensiamo necessariamente siccome principiata, limitata, molteplice; e però come *discreta*. Nel continuo abbiamo l'uno perfettamente seco uguale, nel discreto il vario e disuguale.

Or è indubitato che l'umano pensare e l'umano linguaggio hanno il concetto di spazio e di durata coi loro relativi, esteso continuo, contiguo, luogo, tempo, moto. E col primo pare i filosofi abbiano voluto significare ciò in cui sono immediatamente contenuti gli estesi coesistenti; colla seconda ciò onde la esistenza e varietà degli esistenti si misura. Indi, riconoscendo, se non altro, socie e identiche alle nozioni di spazio e di durata certe altre nozioni universalissime, come infinità, necessità, semplicità ec., si divisero perciò in vari sistemi per assegnarne la natura, il valore, le proprietà. Perlochè alcuni distinsero spazio e durata puri od assoluti da spazio e dura-

ta reali. Dissero spazio puro, il concetto astratto ed universale di capacità a collocare, ricevere e contenere i corpi; spazio relativo o reale la estensione attuale dei corpi; a luogo una certa estensione determinata nei corpi attuati. Dissero durata assoluta, il possesso dell'esistenza senza confini considerata in astratto; dissero durata reale, o tempo, la successione reale delle cose. E quindi dissero lo spazio e durata puri un modo di vedere astratto ed universalissimo senza realità formato dallo spirito umano sulla considerazione dell'esistenza individua; dissero lo spazio e la durata reali non essere altro che gli stessi esistenti in quanto coesistono o si succedono. Altri ammisero una realità *sui generis* nello spazio e durata assoluta, che contiene e misura gli esistenti e i succedentisi; ed altri dissero la durata e lo spazio puri non essere se non l'immensità e l'eternità di Dio, alle quali si rapportano la coesistenza e i cangiamenti delle creature. Or che cosa vi ha di vero in queste opinioni, o che cosa di falso?

55. Lo aver preso a considerare i due concetti isolatamente e, per così dire, nella loro applicazione senza risalirne al vero principio, ci pare la causa degli opinamenti inaccettabili dei filosofi su questa materia e dell'oscuramento o confusione delle dottrine relative ai due concetti in discorso. Lo spazio e la durata non possono essere le cose stesse coesistenti e succedentisi; altrimenti a che queste due nozioni, le quali seco altre ne traggono tanto diverse dagli esseri coesisteoti e successivi? Non si debbono dire pure rappresentazioni e astrazioni dello spirito, se non vogliamo cadere nel nominalismo. Pare nemmeno debbansi ammettere quali realità sostanziali; in quanto, portando seco attributi assoluti, si confonderebbero con Dio; e diversamente sarebbero creature, a cui quelli attributi non potrebbero appartenere. Nemmeno li vogliamo dire esplicitamente e senza alcun aggiunto o spiegazione gli attributi divini, immensità ed eternità, avvegnachè sia detto « in ipso vivimus movemur et sumus », « in quo omnia »; perchè la cosa così nudamente intesa potrebbe porgere ragione a gravi o valide difficoltà. Sebbene l'immensità e l'eternità di Dio ne siano quasi il fondo, una regola e misura. Infatti Iddio nel produrre dal niente le creature non le può collocare nel niente, nè fuori di sè stesso; perciò, dovendo esse aver pure, siccome limitate e finite, un luogo di circoscrizione, nè potendo essere od esistere indipendentemente da un altro, che, prodottele, le sostenga, siccome immenso ch'Egli è, le crea in sè, e quasi in sè le colloca a tenore di ciò che dice la rivelazione per l'Apostolo ed asserisce la Chiesa nei passi sopra recati. E perchè Egli non ha principio nè fine e persevera nell'esistenza senza successione e senza cangiamento, è quindi siccome il fondo, il tipo, l'esemplare a cui si paragona, onde si desume e si misura la perseveranza nell'esistenza delle cose che durano ma con limitazione, e quindi si succedono. Nè in questo v'ha sospetto di panteismo. Poichè le creature sono sostanze, che, distinte da Dio, sono contenute in lui; e perciò hanno, prima, un rispetto a quello in cui sono e all'essere di lui, dalla considerazione del qual rispetto ne vengono presentate le nozioni di immensità e di eternità, e però le immediatamente subordinate, spazio e dorata assoluta; indi hanno diversi rispetti tra loro, sia quanto all'essere e al modo di essere, come quanto alla loro limitazione, distribuzione, successione ed ordine; onde ne provengono le nozioni di coesistenza, di luogo, di tempo, di spazio e durata relativa. Di guisachè Dio gode dell'immensità; esso è immenso; vuol creare e crea il mondo distinto da sè e limitato; ma, non potendo questo sussistere senza un'assistenza perenne, immediata di Dio, lo colloca in certo modo in sè: il che contiene ed esprimo la creazione, e lo spazio. Per egual modo Dio è eterno; gode dell'eternità, possesso della esistenza, uniforme, invariato e invariabile; crea le cose varie e molteplici, ordinate fra loro e con lui stesso: esso è la misura invariata ed immanente della loro successione, molteplicità, ordine; o però la durata vere esprime e presenta. Ove impertanto debbonsi distinguere spazio e durata puri da estensione, coesistenza e successione; ed appurateno bene le distinte nozioni, assai diverso fra loro, si vedrà che spazio

e durata assoluti non hanno dipendenza dalla creazione, ma possono essere in rapporto, anzi ne sono presupposti e le contengono e le esprimono: estensione, coesistenza, successione invece appartengono esclusivamente e dipendono dalla creazione. E perciò spazio e durata possono dirsi in certo modo gli attributi di immensità ed eternità di Dio, quali regole, misure e principi a cui si riportano o che contengono gli esistenti, in quanto porgono mezzo al concetto universalissimo della coesistenza e successione possibile del creato; coesistenza e successione, che in prima sempre si riportano a quegli attributi quali misure loro e fondo necessario combinato col principio di creazione, sono poi attuate estrinsecamente nelle creature coesistenti o succedentisi; esistenti nell'Ente, coesistenti fra loro a paragonate all'Ente o sua durata immanente nella loro successione. Nei quali casi tutti spazio e durata sono realità o porgono quasi il germe delle nozioni di estensione, tempo, moto, sito, luogo ec. Non dobbiamo pretendere di misurare Dio e i suoi attributi al corto nostro vedere, o al limitato essere delle creature. No; esso è immenso e contiene i corpi, gli estesi; ma esteso non è: così dura, e nell'immanenza invariata della sua esistenza è misura della successione delle creature.

56. E qui in dilucidazione maggiore di questa materia aggiungiamo ancora questo. L'Ente fin da eterno ha inteso i suoi tipi siccome attuabili, cioè possibili, e respettivamente e questo fin da tutta la eternità gli ha veduti attuati per la sua potenza infinita. L'uomo, sia che pensi l'Ente nei suoi attributi di sapienza, potenza e libertà, pensa il possibile; sia che pensi gli esistenti, necessariamente li pensa per la loro possibilità o per gli elementi che questa costituiscono cioè i tipi eterni dell'Ente attuabili per la potenza di lui; e li pensa attuati di fatto sempre in rapporto alla loro possibilità. Indi tanto l'intelligente finito che l'infinito in questo caso pensano la continuità in rapporto al discreto, cioè la quantità continua rispetto alla quantità discreta, e questa rispetto a quella; una implicata nel concetto di possibile, l'altra in quello di esistente. E però, ponendo di necessità l'una in rapporto all'altra, veggono la coesistenza possibile colla possibile diversità e variazione, cioè colla successione e limitazione degli esistenti; e veggono la coesistenza attuata colla varietà attuata dei medesimi. L'una e l'altra sono vedute nella connessione a rapporto colla creazione, la quale in quanto esprime cominciamento di qualche cosa certo implica distinzione e moltiplicità, però coesistenza e diversità; ma in quanto è principio di attuazione, non portando di esprimere di che cosa lo è, è illimitata. Laonde esprime sotto un aspetto quantità continua, sotto un altro e più propriamente esprime quantità discreta. Nella coesistenza, moltiplicità e varietà possibile sono espressi i concetti di spazio e di durata assoluta, i quali trovano pur sempre il loro ultimo fondo ed esemplare o modello nella altissima origine sopra spiegata; nella coesistenza e varietà attuata è espresso spazio e durata relativa.

57. In conseguenza *spazio* ben si definisce = capacità di locare gli esistenti =; *la durata*, = misura dell'esistenza degli esistenti =; in quantochè il primo esprime i rapporti che il possibile ha coll'esistente, e la seconda l'ordine e la misura dell'esistente.

Esteso dicesi tutto ciò che ha parti, l'una fuori dell'altra, ma aderenti fra loro; e l'*estensione* è la proprietà dell'essere corporeo di avere parti fuor di parti ma congiunte insieme. Si intende facilmente che l'estensione non si avvera se non negli esseri composti; che è una proprietà loro; che però si trova reale nei corpi, i quali, fatti e creati estesi da Dio, nei loro elementi semplici hanno incoativamente le proprietà della materia colla tendenza all'unione scambievole, senza confondersi, nella quale unione attivano l'estensione colle altre qualità della materia stessa. Sebbene estensione dica rapporto di diverse parti od esistenti che costituiscono una cosa, e però composizione; estensione non è la nuda composizione, ma qualche cosa di più, cioè quella qualità o proprietà reale e formata in ogni corpo, iniziale, incoata in ogni elemento di corpo, che si intende sempre la prima immediatamente, quasi la essenza del corpo, appena corpo si pensa.

il *continuo* si concepisce siccome ciò che esclude ogni confine, moltepilcità e limitazione; ovvero, siccome la quantità, che negli elementi suoi esprime tal rapporto, che nulla si può tra quelli frapporre. Nel primo senso la nozione ci può essere somministrata ancora dall' Ente considerato siccome illimitato nell' essere e nella vita: nel secondo senso è data nella tendenza ed unione degli elementi corporei allorquando, senza identificarsi, si uniscono a formare il corpo.

Contiguo è il rapporto di una quantità con un' altra postale vicina. È espresso dai diversi composti o corpi, che possono essere fra loro vicini. Si chiama anche *discreto*, ed implica moltepilcità, limite.

Luogo potrebbe dirsi una determinata o concepita circoscritta quantità dello spazio, ove sia o potrebbe collocarsi un determinato esistente: e *tempo* si intende da noi quale una durata circoscritta, per cui è misurata o la totalità, o una parte degli esistenti nella loro esistenza e successione.

Moto è, nella sua più comune nozione, il trasferirsi di un corpo da un punto all' altro dello spazio; ma più estesamente è moto il mutarsi, il passare da uno stato all' altro. Nel primo senso è solo immediatamente proprio dei corpi, nel secondo caso può appropriarsi anche ad altre cose. Ma, applicandolo agli esseri dotati delle proprietà della materia, rimane ancora moto il passaggio da uno stato all' altro. Di che la nozione, rispetto ai corpi, nasce dalla nozione di tendenza all' unione nei loro elementi. Questa tendenza infatti è il conato onde naturalmente una particella della materia si porta verso l' altra per unirlesi senza identificarsi e confondersi con lei, e così costituire l' esteso, il composto, il corpo. Siccome questo conato è in tutti gli elementi e sempre qual principio di adesione unificantesi alla formazione di corpo, così il moto è quale un attributo necessario della materia. Di qui si intende come si percepisca la natura quale una gran macchina in moto; onde prendesi valido argomento a provare l' esistenza di Dio.

58. Lo spazio e la durata, comunque si considerino, sono sempre reali. Sono reali se si considerano nel loro stato relativo, sia perchè tutti gli esistenti sono limitati e finiti, e molti di loro constano di elementi reali e attuati l' uno fuor dell' altro scambievolmente uniti; sia perchè ad un tempo sono fra loro in ordine ed armonia; il tutto in rapporto colla creazione, la quale si intende aver posti gli esistenti attuati in una coesistenza insieme e in un ordine tra loro. E perchè gli esistenti non sono, nè si pensano se non come consistenti od estesi, e successivi in rapporto al principio e ragione di loro esistenza, la possibilità cioè e l' attuabilità in forza dell' Ente, e la creazione di fatto: quindi come attuabili, molteplici e finiti, debbono avere un ordine, onde si ha la successione; ed una coesistenza sotto qualche aspetto per servire all' ordine stesso, il che motiva estensione e suo concetto. Questa coesistenza e successione poi è in rapporto e si misura per gli attributi infiniti immensità ed eternità di Dio, il quale immenso (non esteso) in sè contiene tutto giusta la frase dell' apostolo « in ipso vivimus, movemur et sumus »; e siccome osserva ancora il P. Romano V. 4. p. 313. « Le cose » sono in Dio; perchè la creatura è nel » Creatore e non può uscire dal pelago » della sua immensità »: sebbene le creature, « siano pure in sè stesse perchè » le sono vere sostanze distinte dalla di» vina ». E Dio, come immobile nella sua esistenza per la eternità, ci somministra fondamento a misurare la successione delle cose.

Spazio e durata sono reali ancora se si considerano nel loro stato assoluto e puro. Poichè la coesistenza possibile come l' ordine possibile, onde estensione continua e durata continua, si appoggiano necessariamente sullo stesso concetto del possibile, il quale inchiude il modo reale onde può essere attuato e le condizioni sue; il che si riporta all' Ente, sue idee, potenza, libertà; cose tutte realissime. Se peraltro si considerano nella loro precisa nozione specifica, la realità loro non è sostanziale, è modale solamente. Lo spazio e la durata non sono sostanze, sono i modi, onde gli esistenti, per la natura loro di esseri finiti e limitati, sono o si concepiscono esistenti o possibili. Lo spazio e la durata esprimono le relazioni dei possibili cogli esistenti attuati; esprimono le relazioni del possibile al

suo principio e al suo termine, in quanto riguardato il possibile nel suo principio, che è l'Ente mediante la creazione, la sapienza di questo richiede ordine e coesistenza; riguardato nel termine, che è l'esistente, propriamente esso è attuato nell'ordine, nella coesistenza; e tanto il possibile, che la creazione, quanto gli esseri creati esprimono ordine, armonia e coesistenza. Quindi appunto procedono gli attributi di assoluto o di relativo che accompagnano spazio e durata, secondochè si riguardano più prossimi al principio, o più al termine del possibile; secondochè si mirano e più in rapporto agli attributi dell'Ente, ovvero più si riportano all'attualità dell'esistente. Imperciocchè essi specialmente, lo spazio e la durata assoluti, hanno norma, regola e fondo nella immensità ed eternità di Dio, se nè il possibile non si concepisce attuabile se non nella immensità e in ordine all'esistenza dell'Ente.

59. Poichè spazio e durata sono l'espressione della coesistenza e dell'ordine degli esistenti, o come possibili, o come attuati si intendano; siccome non possono gli esistenti concepirsi se non con ordine e coesistenza almeno possibile, alcuna anteriorità e precedenza essendovi fra loro nello stato di possibilità; e siccome spazio e durata hanno una relazione coll'atto creativo, e ne hanno il medesimo principio, però si riferiscono e si communicano scambievolmente. Perciò lo spazio è nella durata, la durata nello spazio. Inoltre hanno un comune rapporto nel moto per cui si misura lo spazio che occupano gli esistenti, e il tempo che durano; onde anche qui a vicenda l'uno all'altro si riferiscono.

§. 8. *Vita, vivente, supposto, persona, sussistenza, personalità.*

60. Conciossiachè in filosofia cade assai volte discorso della vita, del supposto, della persona e d'altre simili nozioni, ci pare non inconveniente esporne in ontologia le più necessarie dottrine. Egli si dice infatti che vive un albero, un animale, un uomo; l'uomo essere persona, avere una sussistenza ec. Or che cosa significano tutti cotesti vocaboli; è universale la vita?

Generalissimamente la vita potrebbe dirsi = esercizio di forze =. Ma poichè una qualche forza la possiede ogni sostanza, ned intanto ogni sostanza è vivente nel senso proprio e stretto della parola, perciò vita è qualche cosa diversa da puro esercizio di forza. Frattanto qui facciamo osservare, che in quella guisa che le nozioni date di sostanza e di corpo, unite alla riflessione ed esperienza, ci inducono a riconoscere diverse categorie di sostanze; cioè, la sostanza prima che crea tutte le altre; le sostanze che furono fornite di intelligenza semplicemente; quelle fornite di intelligenza ma ordinate ad un composto; quelle dotate di sensazione ed ordinate ad un composto ma prive di intelligenza; e quelle finalmente che non hanno nè sensazione nè intelligenza, ma pure, quali sostanze, sono semplici ed hanno una naturale tendenza all'unione scambievole onde costituire i corpi (le quali ultime dotate di necessaria tendenza all'unione scambievole, considerate siccome elementi posseggono solo inizialmente le proprietà della materia, ma considerate nell'unione reale, nella quale sono create, quelle proprietà presentano attuate, reali e compiute; ove l'estensione si presenta quale proprietà primitiva e radicale dei corpi, da cui germinano tutte le altre; siccome la tendenza all'unione costituisce la forza primitiva di cui ogni sostanza corporea deve essere fornita, e dalla quale originano non tanto la unità che si potrebbe dire *sostanziale* dei corpi, quanto tutte le altre forze delle quali come corpi sono dotati); così la diversità delle combinazioni degli elementi corporei ed anco della qualità, di cui sono gli elementi forniti, ci persuade ad ammettere diverse specie di corpi. Poichè sebbene le sostanze tutte, quali sostanze, siano simili; pure, le create, per essere individuate dovettero essere fornite di proprietà speciali: e perchè le proprietà possibili erano moltepliei, però il creatore le diverse sostanze volle dotare di varie proprietà, se non altro a mostrare la sua potenza e la ricchezza di sua sapienza: onde la varietà nella individuazione delle sostanze, data la similitudine loro considerate quali sostanze, e quindi la immensa varietà di fenomeni nella immensità delle combina-

zioni e composti di sostanze. Ed in quel modo che diverse categorie di sostanze e diversi ordini di corpi, per le varie ragioni loro, siamo indotti a riconoscere; così si hanno diverse specie di vita. Siccome infatti una proprietà può essere conferita ad un essere in gradi maggiori o minori, egualmente può essere conferito con maggiore o minore abbondanza ciò che costituisce la vita; onde vita meno o più perfetta.

61. Ma la sola sostanzialità, nè la sola esistenza, nè la sola forza bastano a stabilire la vita, se pure contro quanto detta il retto senso comune non vogliamo conferire la vita a tutto il creato. Noi infatti osserviamo di continuo tanti oggetti, quali tutti quelli della natura inorganica rispetto alle loro attrazioni ed affinità chimiche e moti meccanici, di cui viene riconosciuta l'esistenza, la forza e suo esercizio, l'azione e i movimenti, ma che mai diedero, nè d'altronde furono riconosciuti mai darci alcun fondamento all'idea di vita.

Dunque la vita è qualche cosa di più che la semplice esistenza, forza ed esercizio di forza. Essa deve riporsi non in un principio qualunque di attività, ma in un principio di attività e di azione intimo all'essere che lo possiede, onde l'essere stesso operando tenda e concorra alla propria perfezione; o sviluppando cioè il proprio individuo; o riparando le perdite fatte e sè mantenendo; o preparando e concorrendo a fondare e principiare l'esistenza di altri esseri simili a sè e della propria specie. Vita impertanto, la quale è principio interno di azione che tende al proprio perfezionamento, potrebbe rettamente determinarsi così = quella proprietà intima onde è fornita una sostanza, od un aggregato di sostanze unificate ed identificate in una cosa sola per una forza loro intrinseca, per cui, mediante l'esercizio delle proprie forze, tende a mantenere e conserva lo stato suo, si sviluppa anzi e l'accresce riparando le perdite che fa, e concorre ad attuare e comunica l'esistenza ad altri esseri simili a sè, sempre operando al proprio vantaggio emolumento e perfezione =.

62. Perlochè questi sono precisamente i caratteri essenziali e le condizioni della vita. 1.° Che sia una proprietà intima all'essere che possiede cotesta vita. Poichè, siccome l'essere vivente per questa proprietà deve incamminarsi al proprio perfezionamento, quante volte intima essa non gli fosse non potrebbe più per sè stesso operare la propria perfezione; e quindi, quand'anche perfezione acquistasse, ciò non sarebbe per sua attività ma per altrui, onde non sarebbe agente ma passivo: il che invece di perfezione arguisce imperfezione a scapito, o almeno indifferenza ed inerzia naturale, cioè negazione di vita, se nel comun modo di pensare vita si concepisce qual principio di azione e movimento. 2.° Che sia principio di azione, onde, mediante l'esercizio delle proprie forze, consegua i suoi fini. La qual condizione è spiegata già e bastantemente bassta per le ragioni della prima. La vita infatti ci è manifesta solamente in forza di movimento e di azione, e gli esseri vivi dai morti distinguiamo pel movimento procedente dall'interno nei primi, per l'inerzia propria e naturale nei secondi. Dunque gli esseri viventi per la proprietà della vita debbono possedere una forza intima, che sia principio fondamentale di tutte le azioni vitali che in essi si operano, distinta da tutte le altre forze che in loro si trovano, e quasi radice sostanziale delle forze stesse: poichè finchè un essere è vivo tutte le azioni che per lui si emettono hanno sempre dipendenza ed attinenza al principio vitale.

Il quale però deve essere semplice ed unico in ogni essere vivente, e così investirlo e penetrarlo tutto, che niuna parte vi sia la quale all'azione sua sia estranea e non soggetta: altrimenti sarebbe morta. Indi per cotesta unità il vivente, mediante l'esercizio delle proprie forze subordinate e connesse nell'azione loro al principio vitale, consegue i suoi fini, che sono appunto la conservazione di sè stesso, lo sviluppo e l'accrescimento negli esseri di ciò capaci e la riparazione delle perdite fatte, la procreazione di esseri a sè somiglianti: fini che non si conseguirebbero così di leggieri, se il principio vitale unico non fosse in ogni vivente e, stò per dire, centrale, che a sè colleghi e soggetti tutte le parti del vivente, se ne ha, e tutto quanto investa e penetri l'es-

sere cui costituisce vivo, onde svilupparsi in lui ed operare. Ove duopo abbiamo di dichiarare che coi modi di dire or ora usati intendiamo esporre e condizioni e teorie generali che valgano a darci una nozione della vita, ma non di determinarne i casi e le specie distinte, delle quali ci riserbiamo parlare con maggiore precisione più sotto; e ciò a scanso di confusione, oscurità ed opposizioni. La 3.ª condizione della vita è che essa al vivente sia principio o mezzo di perfezionamento; altrimenti per la vita non sarebbe nobilitato e renduto migliore l'essere che la possiede, il che sarebbe opposto al concetto universale e comune di essere vivente rispetto a non vivente. Daltronde questa condizione trova sua conferma e avveramento tanto nelle due prime condizioni, quanto nei fini che il vivente per la propria vita consegue. E veramente, siccome vita non si concepisce se non rapporto ad un fine che abbia suo oggetto e compimento nell'interno dell'essere vivente, a cui perciò questo tende con tutte le sue forze finchè non l'abbia raggiunto; siccome col conseguirlo, il vivente, appaga una sua tendenza ed esigenza naturale, e quindi acquista una perfezione, cioè il compimento di una cosa, che è lo stesso appagamento della sua esigenza; siccome finalmente a ciò conduce necessariamente la vita, che, se si prescindesse da questo fine da ottenere per lei, non potrebbesi più distintamente concepire; però essa è per condizione sua necessaria principio e mezzo di perfezionamento al vivente.

63. Ma conciossiachè ciò che costituisce la vita, a somiglianza d'ogni proprietà, può essere posseduto in gradi maggiori o minori, così la vita si distingue di tre classi, la vegetativa, la sensitiva, e la intellettiva. La vita vegetativa è l'infimo grado nell'ordine della vita. Di essa sono forniti tutti gli esseri che per assimilazioni di parti crescono, si sviluppano e conservano la propria esistenza. Di tal sorta sono tutte le piante ed anche gli animali; sebbene, riguardo a questi, le funzioni vitali le operi una vita più perfetta che la semplice vita vegetale, cioè la vita animale. Consiste la vita vegetale in una forza conferita dal creatore alle piante, una, semplice, indivisa, attiva, potente e presente a tutte e singole le parti della pianta, le quali unisce, collega ed attiva alla vita, alla principio delle loro azioni radicalmente insidente nel seme o nel tralcio, e che spontaneamente si sviluppa quante volte si trovi nelle condizioni opportune. Questa forza, mentre tutto questo opera nella pianta e si soggetta tutte le parti del vegetale, si espande ancora al di fuori in una certa periferia, donde sceglie, attira a sè fra le circostanti sostanze quelle che sono più opportune al suo mantenimento, le assorbisce e le converte in sostanza propria. Per cui, sviluppandosi vieppiù, cresce, ripara le perdite giornaliere e produce tali elementi, che sono atti a costituire altri esseri simili a sè. Qui finisce lo scopo della vita dei vegetali, i quali; mentre hanno un fine coi conseguire per loro natura, ed una potente proprietà interna, principio radicale di movimento e di azione, onde mediante l'esercizio di cotal principio e di tutti sè possono conseguire il fine, cui sono ordinati, della perfezione possibile a loro, di svilupparsi cioè, conservarsi, e moltiplicarsi con produrre altri esseri simili a sè; hanno dopo questo un'altro fine esterno, che è di servire agli animali e all'uomo; e un ultimo, di servire alla gloria di Dio. E però la vita dei vegetali finisce colla distruzione, per qualunque causa avvenga, o della loro entità nel principio attuante, o della sua efficacia; e così seccano, cioè muojono.

64. La vita animale nell'ordine ascensivo è la seconda specie di vita. È chiaro che, essendo la vita animale di un grado superiore alla vita vegetativa, abbraccia in certo modo e possiede tutto ciò che è proprio della vita vegetativa stessa con ciò di più che a sè è proprio; in quella guisa che il più perfetto contiene sotto di sè il meno perfetto, e tutto ciò che è proprio di lui in qualche modo possiede. La vita animale spetta agli esseri animati e sensitivi, e in questo senso anche all'uomo. Ma poichè *animale* è genere, in quanto esprime ogni essere animato, e l'anima daltronde può essere sensitiva soltanto, o sensitiva e ragionevole insieme, onde le due classi di animali, sensitivi e sensitivo-ragionevoli; poichè tutte le funzioni vitali nell'uomo le esegue l'anima ragionevole;

quindi, parlando qui noi della vita animale, intendiamo trattare della sola vita animale-sensitiva di cui godono gli animali-bruti, non di quella di cui gode l'animale-uomo. Consiste la vita animale in quella forza, e proprietà intima, attuosa, efficace, che non si distingue dall'anima stessa sensitiva, di cui è fornito il principio informante il corpo organizzato senziente; onde, investito questo, acquista compimento, unità di essere e di azione con e in dipendenza del suo principio informante, diviene propriamente vivo, acquista sensibilità, forza locomotrice; e quindi avendo dei fini peculiari, siccome le piante, tutto l'essere animale che indi ne emerge è attuato e renduto capace a conseguirli per sè stesso. I fini interni ed esterni degli animali non sono differenti da quelli delle piante. esistere, svilupparsi, conservarsi e moltiplicarsi per servire all' uomo e alla gloria del creatore, è tutta quella maggior perfezione cui possono aspirare. A conseguire i quali fini con maggiore sicurezza e perfezione, a differenza delle piante, gli animali furono forniti di un principio vitale senziente e semovente, motore insieme del suo corpo, acciocchè tanto il senso, quanto la forza locomotrice, servissero loro e a distinguere il cibo opportuno al loro nutrimento, e al mezzo più proprio per procacciarselo e prepararselo, e al mezzo di cansare tutto ciò che potrebbe nuocere alla loro conservazione, e per stimolo potente a concorrere all' esistenza di altri esseri simili a sè, destinati alle medesime funzioni, ordinati allo stesso fine. Cotalchè tanto gli esistenti vegetali, che gli esistenti animali godono egualmente del principio vitale uno e semplice in sè, il quale tutto il composto organico investe e le singole sue parti penetra; tutte le lega insieme e le soggetta alla sua azione senza confondersi con alcuna di esse, così che qualora alcuna separata ne venga e sottratta alla sua influenza cessa immediatamente di vivere; tutte attua e rende abili ad eseguire le proprie funzioni, di guisa che, mentre egli a tutte dà il primo impulso all' azione e il primo atto e, colla sua continua presenzialità, la potenza prossima loro continua a somministrare per l' azione, ch' esse in conseguenza hanno individua e propria a compiere, esse poi con mirabile armonia concorreno, mediante l'esercizio loro e la riparazione che indi porgono colla loro azione alle perdite che l' intiero vivente fa, alla conservazione di intiera la vita: ma pure cotal principio è differente nel vegetale e nell' animale; sendochè in questo è dotato di senso e di forza locomotrice, in quello ne è privo. Nell' uno e nell' altro però quantunque uno, semplice, il principio vitale è così strettamente legato alla materia, ordinato alla sua organizzazione, che, di questa conseguito lo sviluppo e la perfezione possibile, egli ancora ha conseguito i suoi fini; quella disorganizzandosi egli cessa la sua influenza, perde i suoi fini e deve lasciare alla sola influenza delle forze fisiche, delle chimiche affinità quel composto organizzato, di cui egli non può conseguire o conservare lo sviluppo e l'armonica azione. Così muoiono gli animali.

65. La terza specie di vita è la vita intellettiva, e ne è la più perfetta. Consiste essa in quella proprietà intima, efficacissima, di cui gode la sostanza spirituale, onde, attuandosi questa, si produce in cognizioni e pensieri. La vita intellettuale è propria dei soli esseri intelligenti e spirituali, cioè di Dio, dei puri spiriti creati, dell' uomo; e però va unita a tutte le proprietà degli esseri intelligenti qual è specialmente la volontà. Di guisa che il vivente intelligente è vivente fornito ancora di volontà. Ed ove è più perfetta l' intelligenza, ivi è più perfetta la vita; e però è più perfetta in Dio che negli altri esseri intelligenti, più perfetta nei puri spiriti creati che nell' uomo. Nel quale le funzioni vitali procedono e si esercitano per forza dell' anima, in cui tutta la vita ha suo fondamento e radice. Non già nell' anima come ragionevole, sibbene in essa qual principio informante il corpo, principio e ragione dell' unità e sussistenza dell'uomo. Poichè, come abbiamo detto, il più perfetto contiene sempre in sè, sotto di sè il meno perfetto: e siccome nell' animale-bruto il principio vitale risiede nell' anima, e le funzioni tutte vitali procedono e si operano dal principio sensitivo; così nell' uomo il principio vitale è nell' anima, e tutte le azioni vitali di lui, o vegetative, o sensitive, come le ragionevoli, hanno origine

e fondamento nell' anima ragionevole. Poichè essa è dotata delle facoltà di conoscere e di volere, delle facoltà di sentire o rendere sensifero il suo corpo, e per questo, essenzialmente di vita. Essendo forma del corpo, appena gli si unisce, lo fa una cosa sola con sè, lo vivifica, lo rende atto alle sensazioni, o degli organi di lui da lei vivificati si serve a tutti i ministeri sensibili, mentre indipendentemente dal corpo ha la proprietà di intendere e conoscere.

66. E qui per chiarezza maggiore pare opportuno distinguere tre specie di azioni vive nell' uomo, le vegetative, le sensitive, le ragionevoli e volitive. Le vegetative sono dirette e servono alla conservazione del corpo; le sensitive esprimono la unione sostanziale fra l' anima o il corpo; le ragionevoli e volitive esprimono le qualità superiori al corpo, o la propria natura e condizione dello spirito. Tutte tre queste specie di azioni hanno loro radice e procedono egualmente dall' anima; ma con questa differenza; che le due prime classi hanno necessario rapporto o dipendenza dal corpo, le ragionevoli al contrario, come tali, sono del tutto indipendenti da lui. Le vegetative e le sensitive sono dall' anima che informa il corpo, e però sono naturalmente legate alla materia e in certo modo abbisognano di un alimento materiale, certo sono in rapporto o dipendenza di una condizione materiale per essere; la ragionevoli e volitive sono egualmente dall' anima che produce ed è nel corpo principio delle due altre specie, ma transcendo per esse le condizioni corporee, e il più che lo è possibile alla condizione di puro spirito si innalza. L' uomo perciò mediante le sue azioni vitali intellettive comparisce il più perfetto fra tutti gli esseri di questo mondo, ed in cui la vita è al grado massimo. Che se ha quanto al corpo una vita o facoltà vitali cui indebolisce l' esercizio, egli gode però di certe altre facoltà nell' anima cui l' esercizio vieppiù migliora e perfeziona. Esso, come superiore ai vegetali e ai puri animali, per l' anima sua, che è fornita di una vitalità eccellente, gode della vita vegetale e sensitiva; ma perchè l' anima sua è un vero spirito e perciò appunto è fornita anche delle proprietà di intendere o volere, quindi ha una vita più eccellente assai che la vita vegetale e sensitiva, la vita morale cioè che consista negli atti o proprietà di conoscere o volere. In questa sta il compimento della vita possibile alla creatura, onde essa cioè, ordinata dal creatore a sè stesso, questo eccellentissimo fine può direttamente conseguire.

» La vita degli spiriti, la vita morale
» non ammette alimento materiale: essi
» non si corrompono: dunque non hanno
» che sopplire. Tendono essi alla perfe-
» zione del conoscere o dell' operare, o
» la loro età adulta, la pienezza della
» vita è, nella comprensione del sommo
» Vero, nell' adesione, nell' amore al
» sommo Bene. Per ciò stesso gli spi-
» riti non abbisognano di riproduzione.
» Per essi non si dà generazione pro-
» priamente detta; siccome non corru-
» zione: non nascono gli uni dagli altri,
» ma si creano da Dio. Perciò non rice-
» vono la loro perfezione dagli altri; ma
» dal sommo Vero e dal sommo Bene. Di
» che si conclude che decaduti dalla loro
» primitiva perfezione, oscurati e de-
» pravati, non riparano le loro perdite,
» non sono rimessi nel pristino loro es-
» sere, se non da quella mano stessa
» che li creò, li conserva, gli illumina
» e li guida al loro fine. Dio dunque è
» la vita loro; perchè in essi la vita non
» distinguesi dalla esistenza; e come
» questa riconoscono immediatamente da
» Dio; così da lui stesso come da primo
» principio hanno la vita; ed egli eser-
» cita verso di loro questo carattere
» creandoli, perfezionandoli, riparando-
» li ». Rom. Vol. 4. pag. 100. 101.

L' uomo pertanto per la vita vegetale o animale, di cui è fornito, è simile e communica all' ordine dei vegetali e a quello degli animali; per la vita morale è sublimato o communica agli esseri più perfetti o al suo stesso Creatore. Tutte le funzioni vitali per altro, siano vegetali, o animali, o morali, procedono dallo stesso identico principio intelligente, l'anima ragionevole, forma sostanziale dell' uomo, la quale è dotata ad un tempo delle tre facoltà vitali, subordinate le meno perfette alla più perfetta.

67. Se la vita desume sua misura dall' essere principio interno di perfeziona

propria, è evidente che essendo Dio l'essere perfettissimo, necessario ed assoluto, e però possedendo per necessità assoluta ogni realità e pienezza di perfezione, egli di necessità è il primo vivente, la sorgente e l'autore di ogni vita. E però a ragione Gesù Cristo diceva nel Vangelo; sè essere la vita « ego sum via veritas et *vita* ». E però Dio si dice essere puro semplicissimo atto; che eccellentemente esprime la vita perfettissima di lui. Egli manifesta la sua fecondità vitale nell'eterna generazione del suo Verbo quanto all'interno della sua natura; e quanto all'esterno la manifesta nella svariatissima sua creazione, onde dà vita ed esistenza a tanti esseri fuori di sè.

Dopo Dio, vivente necessario ed assoluto, gli esseri vivi sono; i puri spiriti creati, i più perfetti nella vita fra le creature; indi gli uomini; poscia gli animali bruti; finalmente i vegetali, che tengono l'infimo posto tra gli esseri viventi. Dopo questi vengono, nell'ordine dell'esistenza, gli esseri non vivi, i quali in ultimo non sono altro che la materia bruta.

68. *Supposito* dicesi = la sostanza singolare, compiuta in sè, indipendente, e incommunicabile ad un'altra da cui sia compiuta siccome da supposito =. Però il supposito deve essere: 1.° sostanza, non modo: 2.°, non sostanza in astratto, ma singolare, concreta, reale: 3.° vero e reale principio delle sue azioni ed affezioni; giusta quell'adagio = le azioni sono dei suppositi =. Quindi non ogni sostanza è supposito, ma solamente quella che è singolare, completa, indipendente e principio delle sue operazioni. Così il corpo umano è sostanza, ma non è supposito indipendentemente dall'anima.

La *sussistenza* è ciò onde si intende e che fa sì che, una data sostanza sia completa, incommunicabile e principio immediato delle sue operazioni. Per altro senza errore si può dire avere sussistenza qualunque sostanza, allorquando si concepisce e si intende siccome tale, perchè sta sopra sè stessa. Laonde la *suppositalità* si nega a certe sostanze soltanto sotto certe considerazioni.

69. *Persona* è = una sostanza intellettuale e ragionevole ultimatamente compiuta, principio delle sue operazioni ed incommunicabile ad altra come a supposito =. E la *personalità* è ciò onde una tal sostanza ragionevole, singolare, completa, principio delle sue azioni ed incommunicabile, è costituita tale. Così Tizio è persona perchè è una sostanza singolare, completa, ragionevole, principio delle sue azioni ed affezioni, incommunicabile ad altri: e la personalità di lui è costituita dal concorso di tutte queste proprietà.

Supposito e persona in ciò differiscono fra loro, che la seconda richiede di essere sostanza ragionevole, non così il primo; siccome differiscono supposito e sostanza dal richiedere il primo per essere tale, di essere sostanza compiuta e incommunicabile, non così la seconda. Perlochè ogni persona è supposito e sostanza; ogni supposito è sempre sostanza; non così sempre e necessariamente all'opposto procedendo.

70. Per bene intendere la natura della personalità d'uopo è bene spiegare la natura della communicabilità ed incommunicabilità, le quali sono di tre sorte. La communicabilità *attuale* è, quando due sostanze sono attualmente communicate di fatto, come l'anima e il corpo nell'uomo; opposta è l'incommunicabilità attuale. La communicabilità *attitudinale* è, quando una natura è ordinata all'unione con un'altra, come sono l'anima e il corpo umano; si ha viceversa incommunicabilità attitudinale, quando una natura nè è unita, nè ha ordine all'unione con un'altra. È *potenziale* finalmente la communicabilità, quando una data natura nè è unita, nè è ordinata all'unione con un'altra, ma pure quest'unione è possibile; opposta è l'incommunicabilità potenziale.

Però il vero supposto e persona creata d'uopo è che possegga l'incommunicabilità attuale e attitudinale, per essere tale; altrimenti non sarebbe nè supposto nè persona, perchè non sarebbe compiuta, non terminata, e dipenderebbe da altra sostanza come completiva di sè. E la persona increata per essere tale deve avere anche l'incommunicabilità potenziale. E perciò fra le creature, non ogni individuo è supposito, o persona: perchè a costituire l'individuo basta che una cosa sia determinata; per costituire supposito o persona si richiede di più

l'anzidetta duplice incommunicabilità. Così il corpo e l'anima umana, separati, sono individui, non propriamente suppositi nè persone.

Però finalmente due nature ordinate scambievolmente l'una all'altra e congiunte insieme non costituiscono se non una sola sussistenza; sebbene quando non avessero communicabilità scambievole sarebbero almeno due suppositi. E quindi, questi due esseri ordinati tra loro e relativi, o sono uguali in perfezioni, o disuguali; e quando sono disuguali, o la natura più nobile dipende dall'altra nelle sue funzioni, oppure no. Se quest'ultimo caso si avvera, la natura più nobile è sola l'intiero e totale principio delle sue operazioni, e la più ignobile non avendo sua propria sussistenza la riceve nella prima: siccome avviene in Cristo, di cui l'umanità sussiste nella personalità divina, e le azioni umane con proprio nome si chiamano *teandriche*, cioè umano-divine. Nei due primi casi, quando una natura scambievolmente dipende dall'altra, o quando sono uguali in perfezioni, niuna da sè sola, ma ambedue insieme costituiscono il supposito o la persona; come avviene nell'uomo, ove sono uniti in una sola persona anima e corpo, o in due goccie d'acqua che communicate formano un supposito.

§. 9. *Degli universali, del genere, della specie, e delle relazioni.*

71. Celebre ed antica è nella storia della filosofia la questione degli universali. Col nome di *universali* i filosofi hanno inteso quei concetti, che esprimendo ciò che hanno di comune diversi individui, o specie, o generi, si possano per la loro natura a ciascuno degli individui, o specie, o generi sottoposti egualmente applicare e con ragione. Perciò col concetto *animale* esprimendo l'essere che ha la facoltà, potenza, e forza di ricevere le impressioni esterne e di segnare che le avverte, al passarmi davanti un cane, che mi segna d'avvertire certe impressioni, posso dire che è un animale. Or riguardo agli universali fu mossa questione, se siano qualche realtà, o no. E i cosidetti *nominalisti* sostennero gli universali essere puri vocaboli privi di ogni realtà corrispondente, applicati ad arbitrio a più cose insieme: i *concettualisti* dissero non essere altro che modi di vedere dello spirito, il quale nelle sue astrazioni arbitrariamente classifica le cose: i *realisti* al contrario dissero, gli universali essere reali, od avere una realità a cui si modellano; realità che essendo diversamente spiegata da loro, per amore di brevità, non anderemo minutamente indagando, per esporle.

72. Per altro e dietro i lumi che la meditazione filosofica somministra, e dietro la dichiarazione delle dottrine filosofiche, e però dietro ciò che da noi è premesso negli articoli dati e ciò che esporremo, si può risolvere in questo modo la questione degli universali. Nella natura delle cose create non esistono altro che individui; conciossiachè la creazione è l'individuazione dei tipi eterni di Dio. Nè gli universali si possono ammettere siccome entità o realità distinte dalla nostra mente, dalle cose e da Dio. Poichè ciò ripugna col necessario rapporto e legame, che gli universali hanno, sia cogli individui creati di cui sono tipi, sia colla mente nostra dalle cui operazioni si ha la loro distinzione per lo spirito stesso pensante, sia con Dio da cui necessariamente dipendono quali suoi tipi delle cose, attuabili esternamente. Dall'altra parte gli universali si pensano e si concepiscono dall'uomo e sono pel genere umano l'elemento necessario primitivo, come del giudizio e del raziocinio, così della scienza propriamente detta e della verità. Perciò non sono nulla; chè il nulla non si pensa, nè si concepisce; non sono puri vocaboli vuoti di senso, se non vogliamo dire che il genere umano, il quale ne usa di continuo e necessariamente, sia in un continuo inganno od ignoranza assoluta di ogni cosa, usando di voci senza significato. Non sono puri arbitrarii modi di vedere dello spirito, che le cose classifica; poichè, l'arbitrio e la diversità di vedere delle diverse menti portando variabilità nella verità, renderebbero arbitrario lo stesso vero e il falso e quindi la scienza; mentre gli universali sono sempre stati tali quali sono e tali da tutti sempre sono stati riconosciuti uniformemente, senzachè l'arbitrio vi abbia potuto influire. Adunque loro non

si può negare una realtà, ma una realtà di proprio genere. Ma quale sarà questa? A non proporre teorie erronee bisogna premettere, che la questione degli universali si connette o, in certo modo, si confonde con quella dei generi.

73. Allorquando dicesi *genere* si intende ciò che hanno di comune più classi di esseri: e col vocabolo *specie* si intende generalmente ciò in che si identificano più individui. L'uno forse si dice genere perchè rappresenta in certo modo il principio essenziale, onde quelle cose che vi si riferiscono sono costituite tali, e quindi quasi la generazione loro: l'altra si chiama specie facilmente dal che molte cose sono da noi conosciute e rappresentate al nostro spirito sotto un identico aspetto, concetto, od idea, che dagli antichi dicevasi *species* (rappresentazione, simulacro del genere). A chi considera bene per altro al fondo delle due cose, specie e genere, quantunque per ossequio anche dei maggiori si ammettano diverse classi di specie e di generi, come vedremo in logica, pure specie e genere dicono la medesima cosa: poichè dicono ciò che hanno di comune più esseri indistintamente, e perciò nel fondo genere e specie si identificano, e il genere è specie, la specie diventa genere. Diverse cose possono avere alcunchè di comune fra loro, o in quanto un'essere unico si communica a tutte, o inquantochè l'essere di una cosa si partecipa a quello dell'altra. E diverse cose sono congeneri, o perchè communicano all'essere di una terza, o perchè una partecipa all'essere dell'altra. Daltronde è certo che in natura tutto è individuo, e quindi incommunicabile. Poichè quanto esiste e si conosce esistente, così si intende per quello, che ha quanto gli bisogna ad esistere, che tutto quello che ha, siccome il costitutivo suo e non d'altri, è suo proprio, nè può essere d'altri, senza fare che quello cessi di essere quello che è. Dove adunque è il comune, in che si trova la communicazione di ciò che esiste, specificata pel genere, per la specie, medianti gli universali, così chiamati appunto perchè esprimono l'identico di una università di cose e a loro si estendono o si applicano egualmente? Certo, non trovandosi il comune e la communicazione negli individui, saranno in qualch'altra cosa che questi ultimi domini: il che si trova appunto nei tipi divini a norma dei quali sono fatti gli esistenti, ai quali egualmente communicano tutte le cose fatte a loro simiglianza, in loro esemplati. E però si trovano nei possibili, tipi di tutte le cose, i quali non hanno limite e, per quanto si communichino alle cose stesse, sono sempre communicabili all'infinito, nè si possono esaurire mai. In questi tipi si trova egualmente il comune delle cose e una realtà veramente positiva del genere, della specie, degli universali. Chiunque vuole evitare egualmente i paradossi del nominalismo, del concettualismo, del falso realismo con tutte le assurde conseguenze loro deve adottare questa sola plausibile teoria.

74. Niuno potrà dubitare che Dio è necessariamente, e che contiene senza limite alcuno tutte quante le perfezioni. Egli adunque può chiamarsi indeterminato, perchè senza confini; universale, perchè contiene tutte le perfezioni in modo che, se perfezione si dice, si dice di lui, o se perfezione trovasi in altr'essere sotto qualche aspetto, in lui quella stessa trovasi senza limitazione, in un modo solamente proprio di lui. Niuno potrà dubitare nemmeno che, siccome ogni perfezione la quale si trova in un'essere fuor di Dio ha il suo tipo, dirò così, complementare in Dio, così da lui dipende, siccome fonte ed origine di ogni realità e perfezione. E poichè la realità e perfezione delle cose fuori di Dio non si può spiegare altrimenti se non in quantochè Dio, Essere e realtà sostanzialmente e necessariamente infinita, perfettissima e sapientissima, attua fuori di sè i rappresentanti delle sue idee, de'suoi tipi, gli esemplati individuati; quindi di necessità di mezzo debbonsi ammettere in lui questi tipi, queste forme, queste idee archetipe, a tenore delle quali sono fatte tutte le cose esistenti. Le idee archetipe in Dio, sono Dio stesso, perchè oggetto della sua intelligenza, che è Dio stesso: le quali idee, come attuabili ed individualizzabili, costituiscono il possibile: e appunto perchè nell'essere attuate implicano individuazione, che non esclude la ripetizione del medesimo atto,

nè inchiude l'esaurimento del tipo, che è infinito siccome infinita è la mente nella quale sostanzialmente si trova; perciò per tutto questo appunto si trova o si spiega il comune del genere o della specie, la realtà loro e degli universali; siccome si scioglie pure molto chiaramente la questione degli indiscernibili.

75. In questa guisa, siccome Dio è necessariamente il perfettissimo possessore di tutti i tipi o norme delle cose, che egli fece attuando i tipi stessi fuor di sè, così si vede che Dio è siccome il genere supremo di tutte le cose, il primo fondamento di tutti i generi; a tenore di che può dirsi avere appunto scritto l'Apostolo « cum ergo genus simus Dei.... Illius et genus sumus ». Si vede come nei tipi di Dio, a norma dei quali sono fatte tutte le cose create, si deve riconoscere il fondamento dei generi, delle specie, degli universali; cioè, ciò che hanno di comune fra loro le diverse cose create, essendo, come tali, individui incommunicabili. Si trova come il genere e l'universale non sia un astratto in sè, ma veramente un concreto, che contenendo la ragione o l'essere fondamentale degli individui, che gli sottostanno, lo communica loro, in quanto dei tipi, quali sono, i creati sono l'individuazione. Si trova come e fin quanto gli universali, i generi e le specie sieno reali. Sono reali in quanto tipi dell'Ente, nel quale sono tanto reali che si ideotificano colla sua sapienza, di cui sono l'oggetto perpetuo. Sono reali negli esseri attuati, in quanto individualizzati sono gli stessi tipi, ma renduti individui, che però così considerati non sono più universali. Sono reali quali concetti della mente creata che li apprende nel fonte loro, in ciò che hanno di comune gli esseri creati, vale a dire nel tipo divino, nella loro possibilità. Si trova come Dio, che è fonte e fondamento di tutti i generi, ei non sia in genere alcuno, se, oltrepassando infinitamente tutte le cose, egli è che conferisce loro l'esistenza, e a tutte sovrastando, niuna vi è che a lui si communichi, o s'agguagli, o qualche cosa abbia di comune con lui. Si trova come i generi e le specie o gli universali, fondandosi sui tipi divini, rappresentano e specificano non gli accidenti e i modi, ma l'essenza delle cose; la quale, non essendo altro che i tipi stessi considerati siccome attuabili per parte di Dio, sussiste in lui, è da lui conosciuta, è invariabile, è identica seco stessa, è una, e in quanto cioè si fonda sul conoscimento di Dio, uno, puro atto, e in quanto si fonda sull'atto creatore, esso puro uno, produttivo di tutte le cose; ed è finalmente, la essenza stessa, il fondamento della classificazione di tutte le cose, le quali accomunate ed une, identiche nei tipi, necessariamente per la loro natura sono moltiplici e varie nell'attuazione loro. In ultimo si trova la soluzione del problema degli *indiscernibili*: col nome dei quali se si intendono indicati due o più esseri, che fra di loro non si distinguono in modo alcuno, deve dirsi l'enunciazione essere contradittoria; se poi si intende di dimandare, se due cose, differenti o distinte nell'individuazione, identiche in tutto il resto, siano possibili, mi pare non si possa fare difficoltà, se Dio, per crearle, può avere moltissime ragioni sufficienti all'uomo ignote, il quale non deve presumere di misurarle e conoscerle. Anzi, se si riguarda alle essenze, la maggior parte delle cose create sono indiscernibili, prescindendo dal numero e individuazione. Che se sono tali quanto all'essenza, e perchè non potranno essere fatte tali quanto alle modalità, che l'essenza necessariamente seguono?

76. Posta così in sicuro la realtà, sostanzialità, concretezza degli universali, non è mica che non acquistino anche la forma di astratti e puramente ideali: no; anzi, per l'operazione della mente nostra, l'acquistano; ed ecco in qual modo si può spiegare la cosa. Questi universali, come abbiamo detto, sono i tipi delle cose in Dio, eterni come lui; individualizzati da lui nella produzione delle cose create e communicati idealmente in confuso all'intelligenza umana allorquando egli, attuandola al pensiero, sè le presentò colla sua luce qual principio e fonte siccome di ogni essere, così di ogni conoscenza; e però le presentò i primi oggetti pensabili cioè l'intelligibile, il vero universale, assoluto. Indi l'uomo per la tradizione fu ammaestrato ad usare dei vocaboli esprimenti gli universali e però degli universali stessi, quasi senza intenderne o comprenderne

tutto il valore; inquantochè nel linguaggio, di cui dal creatore fu l'uomo provveduto, si trovavano già belle e formate le nozioni e le espressioni indicanti gli universali in quel modo che il senso comune ce ne fa usare. Allorquando poi egli intende rendersi conto delle sue cognizioni, aiutato dall' esperienza, ritorna colla riflessione sopra la prima percezione e sull' esperienza stessa e trova, nell' esame dei diversi fatti, i dati fondamentali di ciascheduno di loro, che li determinano per appunto quei tali e tali esseri; dati che furono la ragione della volontà divina per farli precisamente di quella classe: trova ciò che in essi è di fisso, di generale, di comune, di immutabile, la pura sostanzialità loro cioè, trascurando il rimanente che li accompagna, il riflesso, l' attuazione dei tipi divini: i quali, sebbene dalla mente creante divina di cui sono tipi per le cose create e dalle stesse cose formate su quei modelli, siano inseparabili, nè, come universali, fuori di queste due cose abbiano esistenza propria e individua, pure dalla mente, dopo l' atto di riflessione, si concepiscono fantasticamente siccome separati e da lei posti in un date ordine e rapporto; e la mente li pensa siccome separati da tutte le individuazioni; per cui divengono per lei gli astretti universali, i generi e le specie, ondo si formano i principi ideali universali. Cotesti universali hanno due rispetti, uno alla realità, e si riportano a Dio fonte e soggetto dei tipi in quanto attuabili; uno all' idealità, e dipendono dalle spirito da cui sono formati nello stato di riflessione. Di che non aver fatto conto parmi sia stata la causa e l' origine degli errori sugli universali. Alcuni hanno voluto questi essere soltanto concetti o forme della mente senza realità alcuna, perchè li considerarono solamente nella parte ideale. Ma la mente, dimando io, li avrebbe potuti formare senza un fondamento? Nè si dica che questo fondamento sono i reali creati: poichè essi, come individui, nulla hanno di comune, nulla di communicabile o di communicate: dunque in qualche altre reale che contiene il comune espresso per gli universali, pei generi, per le specie, deve cercarsi la ragione delle possibilità degli universali ideali. Gli ultrarealisti, se pure ve ne sono stati, si riportavano e si sono appoggiati unicamente all' immutabile necessario e però al reale che contengono gli universali, per dirli realità distinte e quasi individue. Il nostro modo di vedere spiega e concilia tutto.

E qui è da considerare che, se nella formazione degli universali ideali gli uomini si trovano daccordo, ed invero tutti gli uomini su queste sono uniformi; ciò avviene. 1.° Perchè realmente i tipi, su cui sono modellate tutte le cose, sono con sè stessi identici, e perciò, perchè le cose modellate sopra loro egualmente e identicamente li rappresentano. Or gli uomini non possono vedere diversamente da quello che presentano le cose e i loro tipi. 2.° Perchè l' umano linguaggio, che di fatto fu primitivamente communicato all' uomo, onde i suoi discendenti furono ammaestrati nella cognizione delle cose uniformi, contiene gli elementi per tramandare puramente e con identità queste nozioni. 3.° Perchè finalmente gli uomini, che nel riflettere a formare gli universali ideali astraevano, dovettero sempre lavorare e sui dati del linguaggio uniforme, nel dare le nozioni degli universali, e sui dati degli esseri individui a norma dei tipi divini formati, sui quali esercitare l' astrazione e comparazione, che di fatto sempre e identicamente rappresentavano i propri tipi. Indi il senso comune venne a garantire questa invariabilità degli universali ideali.

77. Allorquando lo spirito, per formarsi gli universali ideali, dai dati dell' esperienza, paragonando diversi esseri creati, trova che uno esprime quella medesima cosa che un' altro, oppure che no; allora dicesi le cose essere in *relazione:* la quale è di due sorte, di identità e somiglianza, di distinzione e diversità.

78. *Identità* è la totale conformità di una cosa con un' altra, di guisachè l' una può surrogarsi all' altra senza indurre cangiamento alcuno, e l' una è compresa precisamente nella medesima idea dell' altra. E poichè questo esprime propriamente identità, perciò meglio dicesi = l' identità essere la conformità della cosa con sè stessa =; se data l' identità una cosa e un' altra non si può più concepire, ma una sola e medesima è sempre la co-

se identica. Cotesta medesimezza di una cosa con sè stessa si può considerare nelle qualità generiche, oppure nelle specifiche, ovvero in quelle che determinano un individuo e dagli altri lo distinguono; però l'identità altra è generica, altra specifica, altra numerica. Così si può considerare la medesimezza di una cosa nella sua sostanza, non nei modi; nei modi e nella sostanza; nei modi e non nella sostanza; ovvero, nel principio singolare ragionevole responsale dell'azione in certi esseri, principio che si chiama persona; e quindi nasce la identità personale, sostanziale, modale.

Somiglianza è il rapporto che una cosa ha con un'altra rispetto a certe qualità, ma che implica ancor qualchecosa per cui l'una non è l'altra, cioè la non communicazione degli individui. In opposto sta la *dissomiglianza*. *Similitudine* poi, sebbene si confonda comunemente con somiglianza, pure più propriamente esprime l'azione di chi confronta.

79. *Distinzione* è la difformità di una cosa da un'altra, di modo che si intende per esse una cosa non essere un'altra, nè sotto l'idea dell'altra essere compresa. Essa è *reale*, se versa sopra la sostanza e la realtà della cosa, onde la distinzione di due individui; è *mentale* o *formale-modale*, se versa sopra modi di essere o proprietà della stessa cosa: così sono distinte in me la sensibilità e la ragionevolezza.

Diversità può dirsi la stessa che la distinzione con questo di più, che diversità inchiude anche opposizione, ciò che non inchiude, almeno immediatamente, la distinzione. Sicchè, per esemplificare in qualche modo tutte queste nozioni e teorie, io sono identico con me stesso e, qual essere ragionevole, con tutti gli uomini; sono simile a tutti gli uomini nelle proprietà specifiche e nella forma del corpo; ma pure sono nella specie un individuo, che, sebbene simile agli altri nella forma, ho certi particolari lineamenti però onde da tutti mi distinguo; sono poi diverso da un animale.

§. 10. *Della formola prima filosofica contenente tutti i veri, e degli assiomi.*

80. Innanzi di partire dalla ontologia, che contiene ed espone tutti i dati fondamentali della scienza e per essi domina su tutte le parti della medesima, ci sembra opportuno di dichiarare se, in che, e come, le dottrine filosofiche e specialmente le metafisiche ed ontologiche si unificano in un solo concetto e formola primitiva, feconda generatrice delle verità generali ed assiomatiche non tanto; ma, mediatamente, delle dedotte e di quelle di fatto. La scienza infatti, la quale, anche giusta la più comune nozione, è la concatenazione di giudizi e raziocini che ci danno la cognizione di qualchecosa, o, è la cognizione di qualchecosa in forza di giudizi e di raziocini concatenati, necessariamente implica rapporti tra i giudizi e i raziocini che la compongono. Or cotesti rapporti non si possono spiegare se non in quanto i giudizi e i raziocini fra loro communicano in qualche cosa mediatamente o immediatamente, che vale dire, in quanto si identificano o sono elementati da quel giudizio o concetto, che, primo e indipendente da loro, tutti in germe li contiene e li rende possibili nella esplicazione; in quanto sono da lui dipendenti ed in lui contenuti: onde si intende le legge o proprietà tanto necessaria della scienza, l'unità.

Or nella breve rassegna ontologica da noi fatta fin qui abbiamo veduto con tale una chiarezza che non permette più dubio alcuno, che le nozioni, i concetti, le teorie esposte finora, tutto in fin fine basano sulla realtà, ed anzi alcuno si identificano con lei, altre necessariamente le si riportano, di guisa che nè essere nè concepire si potrebbero indipendentemente dalla realtà. Inoltre i cenni dati sopra in più luoghi pare che dimostrino ad evidenza come le idee e le cognizioni non potrebbero avere esistenza, se nel reale e concreto non si fondassero. Così ancora è stato esposto qualmente primo concetto che ha l'essere intelligente umano deve essere necessariamente della realità indeterminata e generica, ma concreta; e che altro concetto in lui si trova, il quale deve essergli communicato da altri; poichè altrimenti, avendolo l'uomo di fatto a universalmente, non se ne può per verun altro modo spiegare l'origine e la formazione, cioè il concetto di creazione, il rapporto che inchiude la realità assoluta e la realità contingente

dall'assoluta prodotta, della cui attuazione però ci assicura l'esperienza in unione e dipendenza degli altri due concetti, di essere assoluto o di creazione. Dunque sembra cosa non che verosimile ma certa e incontrastabile, che sia e debbasi adottare la formola = Dio crea il mondo =, o, come altri vorrebbe = l'Ente, la realità assoluta crea l'esistente, realità condizionata e finita =, siccome la formola che contiene ed è feconda madre di tutti i veri sia assiomatici, sia dedotti, sia di fatto.

81. Di vero tutto ciò, che noi conosciamo, o che può essere conosciuto da noi, riducesi a tre oggetti presi per lo generali. O è Dio cioè co' suoi attributi, o sono le cose create individue colle loro proprietà, o sono le così dette *verità generali* e assiomatiche colle loro illazioni: perciò tutte le verità possibili si racchiudono in queste tre cose; i fatti reali creati, verità contingenti; i principi assiomatici, verità necessarie condizionatamente; Dio, la verità necessaria, concreta, sostanziale, assoluta. Or nella formola proposta tutte queste verità si trovano e sono inchiuse come in germe, ai ci trovano nella loro realità, ad essa si riducono, senz'essa non avrebbero valore. Di più la formola comprende tutto ciò che riguarda ogni vero. In prima cioè comprende ciò che riguarda il primo vero sostanziale, cioè Dio, nella stessa voce e nozione *Dio*. Poichè se il vocabolo *Dio* ben si intende ci porta la spiegazione di tutti i veri che lo riguardano: della sua natura, degli attributi suoi, delle sue proprietà ed azioni, che non sono altra cosa che lui stesso, distinto da noi per nostro modo di intendere e per la limitazione nostra da tutte quelle cose, in lui però tutte unitamente identiche, una cosa sola assolutamente con lui · e ci adombra qualmente egli è il primo, assoluto vero, sostanziale, necessario, con cui necessariamente si connettono, a cui si riportano, da cui dipendono tutti gli altri. Comprende in secondo luogo ciò che riguarda le verità contingenti di fatto e la creazione reale nella voce *mondo*. Poichè questa voce comprende tutto ciò che è reale fuor di Dio e ciò che alle proprietà e rapporti di questo reale si connette. Di guisa che quando da noi se ne intendesse tutto il valore nella sua pienezza, siccome lo intende Dio, già più nessuna cosa o verità vi sarebbe nell'ordine di creazione che ci fosse occulta. Comprende finalmente le verità tutte assiomatiche e universali. Perciocchè esse sono o l'espressione astratta della realità, come = ciò che è, è =; o sono l'espressione de' suoi attributi, come = ogni essere intelligente opera con un fine =; o sono l'espressione delle sue azioni, come = la causa produce l'effetto =. Or in qualunque senso si intendano sono sempre contenute nella formola, o in quanto esprimenti la realtà assoluta e i suoi attributi, cioè Dio; o in quanto esprimenti la sua azione e il termine di lei la creazione e il mondo. Inoltre le verità assiomatiche sono altrettanti veri. Il vero non può concepirsi se non in quanto si pone essere il rapporto della intelligenza col reale, vale a dire se non in quanto è la cognizione di qualche cosa, in ultimo se non in quanto basa su un concreto. Or poichè non vi ha concreto fuor di Dio e della creatura da lui per creazione procedente, quindi, a qualunque di questi termini riguardino o si connettano le verità assiomatiche, sempre sono contenute e nella formola si rinvengono. Di più le verità generali o principi portano seco i caratteri dell'assoluto bensì, necessità, universalità, immutabilità, eternità; ma se bene le esamineremo la massima parte le troveremo siccome esprimenti qualchecosa distinta da Dio, come = il tutto è uguale alle parti prese insieme =; ed alcune le troveremo riguardare la natura stessa divina direttamente, come = ciò che è, è =. Or quei principi, che riguardano la natura divina direttamente, sono immediatamente contenuti nel primo membro della formola; quegli altri poi, riportandosi a cose distinte da Dio, necessariamente inchiudono la dipendenza che quelle hanno da questo, nè senza cotesta dipendenza si possono intendere: inchiudono quindi una condizione, cioè che possono avere e non avere la realità e che se la posseggono l'hanno ricevuta da un altro, il che esprime contingenza assoluta. Così il principio = il tutto è uguale alle sue parti prese insieme = suppone la realtà e la possibilità di un tutto divisibile, altrimenti non sarebbe più possibile nè ugualianza nè disugualianza.

Parimente è fondate nella supposizione della possibilità di esistenza comiociata e di cosa prodotta il principio = l'effetto non si ha senza la causa =. Or la contingenza implica tre termini, il principio che fa essere il contingente, l'azione per cui lo fa essere, il contingente stesso siccome attuato per la potenza del primo: e così questi tre termini sono implicati da tutti i principi che non riguardano direttamente la natura di Dio. Il primo termine costituisce un elemento assoluto ed universale; l'ultimo termine un elemento contingente e variabile; il termine intermedio presenta il rapporto dell'uno e dell'altro. Perciò le verità assiomatiche, delle quali parliamo, si dicono giustamente necessarie, ma condizionatamente, perchè rivestono necessità bensì e universalità, inquanto ricevono il loro primo valore e basano sul primo elemento, il vero sostanziale, universale, uno, necessario, cioè Dio; ma sono limitate alla condizione dell'attuabilità dei loro secondo elemento per la potenza del primo. Indi, poichè quest'attuabilità esprime la possibilità e questa si fonda sulla creazione, perciò a ragione si dice che tutte le verità anche assiomatiche sulla formola = Dio crea il mondo =, = l'Ente crea l'esistente = si fondano. Così il primo membro della formola comprende ed esprime tutte le verità necessarie assolute, che si raggirano intorno la natura divina: il secondo membro comprende ed esprime tutte le verità necessarie ma ipotetiche, le quali comunemente sono i principi e i punti di partenza nelle scienze speculative, astratte e razionali, sebbene sempre con rapporto e dipendenza dalle verità del primo genere. E queste verità necessario-ipotetiche, perchè appunto compresa ed espresse dal secondo membro della formola, che lega i due estremi, partecipano degli estremi stessi, portando seco per una parte la necessità onde partecipano al primo membro della formola, per l'altra esprimendo condizione, onde partecipano all'ultimo membro. Finalmente il terzo membro della formola esprime e comprende tutte le verità di fatto colle loro proprietà. E poichè queste tre classi di verità hanno dei rapporti; perciò la formola sufficientemente questi ancora presenta ed accenna.

82. Quindi la formola è primitiva. Innanzi tutto la formola esprime non già un puro concetto, ma la realtà di fatto nell'ordine e disposizione precisa in cui essa veramente si trova nei suoi rapporti. In secondo luogo la formola comprende ed esprime tanto l'ordine reale ed ontologico, che l'ordine ideale e logico; e nell'uno e nell'altro senso sempre è primitiva. La formola infatti esprime un giudizio, che è cosa ideale e logica, e questo giudizio esprime appunto l'ordine e il rapporto della realità. E siccome altra realità fuor di quella che viene accennata dai tre membri della formola non si può dare, nè pertanto si possono pronunziare giudizi che prescindano da uno dei tre membri della formola; indi chiaro apparisce come la formola racchiude ed accenna tutto quanto l'ordine reale e l'ordine logico e come gli esprima nel rapporto in che di fatto trovansi tra loro. È poi primitiva ripeto e nell'uno e nell'altro senso si prenda. È infatti primitivo ciò che non dipende da altri, dimanierachè niuna cosa e verità essendo prima di lui da niuno esso possa derivarsi, ma tutto invece derivi da lui. Or qual cosa vi è prima di Dio, della creazione, del mondo, onde Dio, la creazione ed il mondo si possano derivare? Niuna. *Dio* e *mondo* esprime ogni essere, *creazione* esprime ogni atto. Or se queste tre cose esprimono ogni essere ed ogni operare reale ed universale, cui ogni essere ed ogni operare individuo si subordina o per cui si spiega, già la formola che contiene questi tre termini è primitiva nell'ordine ontologico. Che se ciò, se l'ordine logico di più all'ontologico e reale si uniforma, come è detto altrove; se ogni vero nella formola è contenuto ed è a lei subordinato; rimanita ad evidenza che niun vero si può dare anteriore alla formola, niuno più universale di lei, e che però essa è primitiva anche nell'ordine logico. La formola proposta da noi è dunque primitiva ontologicamente e logicamente, ed ogni altra formola e vero dipende da lei.

83. Ecco poi la genealogia di tutti i principi universali dalla formola. Ciò che è espresso pel primo membro della formola, l'Ente, Dio, che è necessario, fin da eterno conosce necessariamente sè, e però fin da eterno sè a sè stesso pronun-

zia ed afferma reale = Io sono =. E poichè nel primo nostro atto intellettivo dobbiamo necessariamente portarci alla realità indeterminata, che in ultimo versa sull'Ente; perciò l'Essere in quel primo atto ci si presenta qual è, e, sto per dire, con una sintesi reale ci si presenta quale affermante sè a sè stesso, e noi siccome tale lo vediamo e lo percepiamo. Di guisa che e nell'ordine intuitivo vediamo l'Essere essere l'Essere, e nell'ordine riflessivo non possiamo a meno di affermare che l'Ente è l'Ente, che l'Essere è. E perchè primo oggetto che ci si presenta è appunto la realità, l'essere; e primo enunciato di fatto è l'affermazione di lui; indi anche negli ordini riflessivi il primo principio sarà di conseguenza legittima e necessaria il giudizio onde la realità si afferma della realità, sarà perciò il principio di *identità* = ciò che è, è =, = l'Essere è l'Essere =. Immediatamente a questo seguirà il principio del *mezzo escluso*, e quello di *contradizione;* in quanto si vede che l'essere, esclude il non essere e che l'essere è positivo, negativo il non essere. Indi perchè = ciò che è, è = principio di identità positivo, primissimo, semplicissimo principio, avviene che = ciò che è, non è ciò che non è, e viceversa =, principio di identità negativo; essendochè = una cosa o è, o non è =, principio del mezzo escluso; laonde = è impossibile che una cosa sia e non sia al tempo stesso =, principio di contradizione.

84. L'Essere poi o il primo membro della formola tanto nell'ordine intuitivo ci si presenta come reale ma indeterminato e però possedente tutte le realità e perfezioni in modo infinito: quanto nell'ordine riflessivo viene dall'umano spirito rilevato siccome fornito, fra tutte le infinite sue perfezioni, di sapienza, di potenza, di libertà, di bontà, onde è esposta la possibilità della creazione: della quale avendo noi daltronde una notizia communicata per intuizione e nell'ordine riflessivo attuata trovando per i dati dell'esperienza, che sempre in rapporto e dipendenza di fatto si trova da quella prima notizia: indi risulta qualmente dal secondo membro della formola, espressivo dell'azione del primo, nesso fra questo e il terzo, ed espressione ancora della superiorità del primo sul terzo, della dipendenza di questo da quello, si vede la origine di tutti gli altri assiomatici principi. E veramente dire = creazione =, ovvero = Dio crea =, è lo stesso che dire = la causa produce l'effetto =, principio di causalità. Indi, poichè il creato, cioè il mondo, dipende dal creatore ed in esso ha la ragione di tutto ciò che è od ha; perciò il principio della ragione sufficiente = tutto ciò che esiste ha una ragione di sua esistenza e modi =, è un'espressione applicata del principio di causalità e a questo si riduce, come il principio di causalità dalla creazione prende valore. E siccome il mondo si intende pel principio di creazione, in quanto, creato, è sostenuto nell'esistenza dal creatore, perciò il membro della formola, *creazione*, dà fondamento al principio di sostanzialità = la causa creante sostiene il creato = o, = la sostanza prima sostenta la sostanza seconda =: ed essendochè le cose le quali per natura loro appariscono e dispariscono, cioè i contingenti, o sostanze siano o puri modi, sempre si intendono ed hanno ragione in quello da cui o per cui appariscono; indi dal principio della sostanza prima si ha il principio applicabile alle sole sostanze seconde = la sostanza sostiene i modi =, = le proprietà suppongono la sostanza =; i quali tutti sempre ricevono valore dal secondo membro della formola. E siccome ancora la creazione tutta si intende sempre prodotta per una volizione divina poggiata sopra una cognizione sapientissima dei tipi in ordine alle cose attuate a norma dei medesimi, indi la creazione ci somministra altresì il fondamento alla formazione del principio della finalità = il creatore con sapienza infinita creò il mondo e tutte le cose ordinò ad un fine =. Così tutti i principi cominciano e si fondano sul concreto e passano all'astratto per la riflessione: cominciano nel concreto che viene nell'ordine suo dichiarato dalla formola, e passano all'astratto, il quale è nella formola parimente contenuto nel suo principio e nella specificazione.

85. Principi o giudizi concreti: = Dio è =; = il mondo esiste =; = Dio è necessario e indipendente =; = il mon-

do è contingente =; = Dio fa essere il mondo =; = il mondo è da Dio, è in Dio, persevera ad esistere per azione di Dio, ed è ordinato a lui =.

Principi razionali o assiomi somministrati dai giudizi esposti. = Ciò che è, è =; = una cosa o è, o non è =; = è impossibile che una cosa sia o non sia nel tempo stesso =; = ciò che comincia ed apparisce arguisce una causa da cui proceda e che lo produca =; = niun essere determinato esiste senza la ragione della sua determinata esistenza =; = ciò che apparisce è sostenuto da colui per cui forza apparisce =; = le proprietà sono inerenti alla sostanza =; = chi opera con intelligenza opera con un fine, e quindi gli effetti hanno un fine e dei mezzi proporzionati per raggiungerlo =. Tutti questi hanno valore e cominciano dalla formola, senz' essa fuor d' essa non sono più concepibili.

Dai tre principi della sostanzialità, della causalità, della finalità poi, espone il Romano, come discendano tutti gli altri, di cui si può far uso nelle scienze e che quasi ne determinano l'enciclopedia. « Dalla sostanzialità, dice egli nel suo v. 4. pag. 300, procedono tutti i principi che riguardano le esistenze simultanee o successive; siccome;

» Il multiplice ha radice nell'uno (Aritmetica);

» Lo spazio nell' immensità (Geometria);

» Il tempo nell' eternità (Cronometria);

» Dalla causalità si ricavano i seguenti che concernono l' operare e la natura dell' azione, cioè,

» Il moto corrisponde alla quantità e alla direzione della forza (Meccanica);

» La vita esige un principio interno e spontaneo di azione (Fisiologia);

» Il pensiere una causa sussistente e immateriale (Psicologia).

» Dalla finalità hanno origine questi altri che regolano l' azione in quanto è sottoposta al governo dell' intelligenza o della libertà. Ciò sono,

» La mente cerca sempre il vero (Logica);

» La volontà il bene (Morale);

» Il senso bruto il piacere (Psicologia zoologica);

» Il senso illuminato dalla ragione, il bello (Estetica);

» Il sensibile è scala all' intelligibile (Simbolica) ec. ec.

SEZIONE TERZA

ANTROPOLOGIA

1. Posciachè Dio nel crear l' uomo lo attua siccome intelligente col presentargli e riflettere su lui un raggio della sua luce, coll' illuminarlo o far sì ch' esso lo vegga e vegga con ciò, ma soltanto genericamente, confusamente, inizialmente, tutti i principi delle verità e le ragioni degli esseri che Dio stesso contiene in sè; onde poi di tutte le cose e delle ragioni loro possa l'uomo stesso acquistare la cognizione esplicata ed individua, per mezzo la riflessione svolgendo ciò che nella prima visione intuitiva era dato siccome confuso e generico, individuandolo fondandosi su quella prima percezione, ma aiutato dall' esperienza, e trovando così l' attuazione di ciò che genericamente era compreso nella formola e il rapporto esplicito fra tutte le cose ed azioni che a ciascuno dei suoi membri si subordinano; e siccome tutto ciò si ritrova per mezzo dell' esplicamento ed esercizio delle facoltà dell'uomo, perciò ottima e necessaria cosa è, prima di passare più oltre a trovare la cognizione chiara, completa, distinta e determinata di tutte le verità individue o degli oggetti che dalla formola o dalla nostra definizione di filosofia sono indicati, esporre la teoria dell' uomo, sue facoltà e modi suoi di operare, onde acquista le cognizioni esplicite: acciocchè, anche a tenore di ciò che è accennato nella nostra definizione della filosofia ove è detto *dei principi della conoscenza*, esponendo per ordine la parte tanto importante di lei che riguarda il soggetto della medesima, l' uomo, tutto si comprenda intiero l' oggetto della filosofia stessa. Perciò le dottrine che riguardano il soggetto della filosofia noi esponiamo in questa antropologia.

Antropologia è parola greca che significa = trattato dell' uomo =. Ma siccome sotto vari aspetti e sensi può discorrersi dell' uomo, perciò noi determinia-

mo che questo vocabolo qui lo prendiamo sotto l'aspetto di trattato sull'uomo considerato come essere intelligente, ordinato alla cognizione, e in quanto di facoltà e mezzi è fornito ed azioni elice, onde alla cognizione delle cose si eleva, la cognizione ne acquista. Così inteso il termine e determinatone il significato, poichè tutto il discorso sull'uomo presenta diversi membri, però ne dividiamo il trattato in diversi paragrafi.

§. 1. *Dell'uomo in generale, dei suoi principi costituenti, anima e corpo, loro natura.*

2. L'uomo, secondo quello ce ne dice un S. Dottore, partecipa alle proprietà di tutte le creature; « ha cioè comune la sostanziale realità cogli esseri insenzienti, il sentire coi bruti, l'intendere cogli Angeli » (S. Greg. hom. 29. in Evang.): però a ragione si chiama *microcosmo* cioè piccolo mondo. Pure, siccome genere distinto ed individuo, deve avere qualchecosa onde si scerna dagli altri esseri e se ne possa dare una particolare, propria definizione. Il chè i filosofi trovarono nell'unione in lui di quelle qualità, che in altri esseri, o classi loro, sono separate. Queste proprietà sono, che egli sente, come l'osservazione ne convincerà, e che ad un tempo ragiona. In quanto ragiona differisce dalla materia bruta e dagli animali, in quanto sente differisce dagli angeli e da Dio. Dio e gli angeli intendono, e sotto quest'aspetto l'uomo conviene con esso loro; ma non sentono; perciò l'uomo da loro differisce. Gli animali sentono e sotto quest'aspetto l'uomo conviene con loro; ma non intendono; però ne differisce. Differisce poi dalla materia bruta per l'una e per l'altra proprietà, ne essa nè sente, nè pensa, nè intende.

L'uomo impertanto assennatamente si definisce = animale ragionevole, ovvero, partecipe di ragione =. Colla prima espressione viene indicata la proprietà di sentire, onde conviene cogli animali irragionevoli; colle altre la proprietà di intendere e ragionare, per la quale conviene cogli angeli e in certo modo con Dio. Per altro è da riflettere che questa proprietà, come insidente in essere essenzialmente finito, è limitata e ricevuta come la esistenza, e che perciò a bene definir l'uomo meglio si accetta la seconda espressione, *partecipe di ragione*. Questa dichiara in qual modo l'uomo, essendo creato da Dio, nell'atto della creazione è da un raggio di luce divina illuminato così che è attuato nella cognizione ed intelligenza di chi lo illumina, onde gli è possibile poi passare e alla riflessione e alla cognizione, o individua delle cose, aiutato dall'esperienza, o alla cognizione degli universali.

3. *Animale* è lo stesso che *essere animato;* e però comunemente animale dicesi essere = ciò che è composto di anima sensitiva almeno e istintiva e di un corpo organico per lei vivificato =. Che cosa sia corpo già fu detto altrove; perciò tutte le proprietà essenziali che spettano al corpo in generale riguardano anche il corpo animato. Ma in questo vi è qualche cosa di più che in un corpo qualunque. Il corpo nell'animale deve essere organico, cioè fornito di certi organi destinati a vari offici: poichè l'animale ha per intima proprietà la vita, la quale si mantiene e in certo modo si sostenta e si accresce per l'esercizio delle proprie forze. Or per mezzo appunto di cotesti organi l'anima, principio radicale della vita, sul proprio corpo e su altri può influire ed agire, influisce ed agisce realmente, a mantenere, quasi crescere e perfezionare la vita.

Noi non intendiamo animale, se non in quanto è un essere corporeo animato; nè intendiamo animale compiuto, cioè in atto, se non in quanto è vivo; nè lo intendiamo vivo se non perchè quest'essere corporeo è veramente informato da un'anima. Da tutto questo pare che risulti assai chiaro che nel comune intendere del genere umano la vita nell'animale procede propriamente dall'anima; che questa ne è il soggetto che la communica, e vivifica così il corpo; e che il corpo è vivente perchè e finchè l'anima lo informa e lo regge: tolta lei o separati anima e corpo nè quel corpo più è vivente, nè esiste più animale.

4. *Anima* è voce che ha avuto diversi significati. Per alcuni ha indicato il principio della vita, e in questo senso anche le piante avrebbero un'anima perchè so-

no viventi. Da questa larghissima accezione di anima procedè facilmente l'opinione scolastica dell'anima vegetativa. Per altri anima era il principio intelligente negli esseri forniti di intelligenza. Secondo questo senso quelli che con proprio nome chiamiamo *animali* non sarebbero più tali: onde la opinione cartesiana degli automi semoventi. Per altri finalmente anima significò il principio vitale bensì, ma di più senziente e intelligente in quegli esseri che di sensibilità e intelligenza godono; in modo che non preposero nè concessero anima propriamente detta alla semplice vita, ma dissero essere dall'anima quella vita soltanto che è perfezionata dalla sensibilità e più ancora dall'intelligenza. (È chiaro che parlando di anima noi intendiamo discorrere soltanto di quella sostanza semplice che è ordinata ad informare e reggere certi composti organizzati e non di altre dotate di altre proprietà e ordinate ad altri fini; e però non dei puri spiriti, sostanze complete in sè, quantunque l'anima con essi abbia sotto certi aspetti delle identità e degli stretti rapporti). E qui si ripeta, che è un fatto che esistono degli esseri puramente materiali senza vita; che ne esistono dei viventi insensitivi; che ne esistono dei viventi, senzienti e non più: che ne esistono finalmente dei viventi senzienti e intelligenti insieme. Or di questa varietà di classi di esseri vi deve essere la sua ragione propria e spiegativa. La quale, sebbene per una parte radicalmente si trovi nella volontà del creatore, che fece tante cose diverse appunto perchè erano indicate e contenute come possibili negli eterni suoi tipi, ciò non ostante deve avere un fondamento ancora nelle loro peculiari qualità in dipendenza e rapporto dei tipi eterni. E però a me pare che, premessa e supposta la volontà del creatore, il quale ad arbitrio distribuì le varietà delle cose acciocchè corrispondessero ai suoi tipi, dotando quelle e quelle altre di tali e tali proprietà dalle meno alle più perfette, si debba la varietà nel caso di che parliamo spiegare così. La vita intesa nel suo giusto senso, come è stato spiegato altrove, pare che possa conciliarsi benissimo colla molteplicità degli elementi di una cosa uniti a produrre e riprodurre un effetto comune, perfezionativo come di tutta l'unione così dei singoli elementi, tanto in sè considerati quanto rispetto all'unione: ciò che si riscontra nell'adesione e trasformazione che fanno fra loro gli elementi vegetabili, i quali costituiscono una pianta vivente. E per questo sembra chiaro che la vita non esiga un'anima siccome suo principio. Ma poichè i fatti della sensazione e della intelligenza non si possono spiegare per l'unione di elementi operanti ad uno scopo, ma implicano necessariamente un principio propriamente uno (non più, uniti insieme) e però semplice; perciò questi fatti e l'animalità propriamente detta richiedono e fanno arguire un'anima onde procedono. Perlochè *animale* non si intende se non in quanto un corpo organico è fornito di un'anima, la quale in quella guisa che in un dato corpo di una classe di esseri con una tale organizzazione a lei rispondente ha tali proprietà, in un'altra classe di esseri corporei di altra organizzazione a portata dei destini dell'anima sarà essa fornita di altre ed altre proprietà assaissimo più perfette che quella prima anima non ha (potendo il creatore senza dubbio varî esseri semplici, identici nella natura di sostanza e di forza, fornire di proprietà ed attributi più o meno perfetti e diversi, da che la diversità specifica o generica delle cose) onde verranno ad essere costituite diverse specie di esseri animati. Indi in quella guisa che quest'anima fa una funzione più perfetta e più difficile, qual'è il sentire, o l'intendere e sentire insieme, così eseguirà la funzione meno perfetta, qual'è quella del vivere; tanto più che *vita* in questi esseri più perfetti è inchiusa nella loro maggior perfezione e data loro quasi necessariamente. Pertanto distinguendo vivente da animale e riconoscendo che le funzioni della vita si possono eseguire dal principio senziente e intellettivo più perfetto, mentre non può sentire e intendere il principio puramente vitale; ci pare che anima debbasi dire propriamente = il principio vitale, senziente e intelligente in quegli esseri che sono forniti di intelligenza; o almeno il principio vitale e senziente in quelli che sentono =: ma che anima non sia il puro principio vitale. Così, a te-

nore di quanto tiene il senso comune, animali rimangono solo quegli esseri, che dalle lingue sono appropriatamente chiamati tali, e l'uomo, e nulla più.

5. Onde l'anima nell'uomo = è il principio vitale-sensitivo-intelligente =, nell'animale è = il principio vitale sensitivo =. Perciò proprietà dell'animale strettamente inteso è di avere una vita propria e di possedere un principio atto a ricevere ed avvertire le impressioni venienti dall'esterno, o che avvengono in lui per legge organica del corpo vivente, o sono da lui eccitate nel suo stesso corpo. Ma nell'uomo vi è assai di più: egli è *animale-ragionevole*, perchè appunto il suo principio vitale sensitivo è fornito e nobilitato con proprietà superiori d'assai e più perfette di quelle dei puri animali, onde quasi infinitamente dista da loro. E queste proprietà sono quelle che costituiscono la intelligenza, ossia ragione, onde può conoscere e discorrere idealmente sopra tutte le cose conoscibili a portata delle sue facoltà: proprietà per cui esso si distingue sostanzialmente dai puri animali e per cui a differenza di tutte le altre creature fu detto di lui dal creatore « faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...... et factus est homo in animam viventem..... ad imaginem Dei » (Gen.). Queste proprietà non si esigono dalla natura di animale, che esige soltanto di essere sensitivo. Sono pertanto una perfezione nell'ordine della creazione ed una elevazione di animale a stato più perfetto: in quanto Dio, a mostrare la ricchezza infinita di sua sapienza e potenza, ha voluto manifestare e un ordine ammirabile e una gradazione ordinatissima nella serie degli esseri creati, dall'esistenza dei più imperfetti e materiali giungendo sino al grado più vicino che è possibile alle pure intelligenze, cioè gli angeli; dei quali quantunque la filosofia non debba occuparsi, pure profondi pensatori li hanno dovuti supporre esistenti per la sola naturale ragione, e a noi Cristiani di loro esistenza ci fa fede certa il domma cattolico. In tal guisa Dio nella sua sapienza infinita ha saputo congiungere le due classi generali di sostanze onde consta la creazione, e quasi rappresentare la medesima in un solo essere, che sotto quest'aspetto può dirsi il più perfetto nell'ordine creato; nell'uomo cioè, che quindi a ragione chiamasi *microcosmo*.

6. Al qual uomo tornando ora più di proposito; se si ponga mente a ciò che avviene in noi, si farà chiaro ad evidenza che due serie di azioni in noi si producono. In alcune, per qualunque lato si osservino, non possiamo scoprire cosa che le assomigli o le ponga in relazione al corporeo e al materiale; in altre vediamo che rappresentano ed hanno necessariamente rapporto al corporeo al materiale. In pari tempo troviamo che alcune cose dipendono da noi, che non sarebbero se da noi e in noi non avessero non solo la specificazione ma il principio di essere; in altro troviamo che, quantunque siano in noi e da noi, non hanno da noi la loro origine radicale, mentre, perchè siano, ricevono da noi la loro, dirò così, formalità. Inoltre l'osservazione e l'analisi ci farà scoprire come, fra quelle azioni che hanno rapporto e rappresentano o indicano qualchecosa di materiale e corporeo, alcune sono da noi, ma si consumano per altri principi sempre sotto la nostra azione primaria, immediata, diretta che in una parte è anche passione; altre sono in noi, ma prodotte da qualche altro essere, di modo che non potremmo non averle quando il volessimo. Finalmente in tutti i fatti che riguardano la rappresentazione di cose materiali, o questi comincino da noi e si compiano per altri in noi, o questi principino e si consumino per altri in noi, sempre avvi un elemento che è fuori di noi, che siccome fuori di noi ci si manifesta, e che ci si presenta pe' suoi atti siccome indipendente da noi, su noi operante. Da tutto questo risulta, che in noi sono fatti attivi e passivi, e che due specie di principi loro debbonsi ammettere. In quelli del primo genere troviamo tale unità che non possiamo pensare nemmeno che procedano da altro principio, che da ente uno e semplicissimo. In quelli del secondo genere troviamo la unità bensì nel compimento del fatto (la nozione che ne abbiamo) ma ad un tempo vi troviamo un elemento di derivazione, che ha del moltéplice; il che scorgiamo ancora in quelli che cominciando da noi si consumano da un principio fuori di noi in noi; principio che alcuna volta ci compa-

risce essere qualche cosa assolutamente fuori di noi, così che per produrre un dato fatto in noi opera su una parte di noi, onde poi si ha il fatto stesso compiuto; alcuna volta ci comparisce essere siccome una parte di noi che opera in noi, o da noi mosso, o dalle condizioni di sua natura. I diversi fatti adunque accusano distinti principi con proprietà diverse. Uno è quello che certi fatti comincia, attua, compie da per sè in sè. L'altro è quello che comincia o cagiona questi fatti, ma non li compie in sè, sibbene fa che siano compiuti dal primo. Quel primo per ragione dei primi fatti esposti è agente, per ragione di questi secondi è paziente, ed agente ed è solamente il secondo principio. Quella prima serie di fatti, per l'unità e luce naturale che portano seco, arguisce intelligenza e volontà nel principio, da cui procedono ed in cui si compiono; la seconda serie arguisce intelligenza, per l'unità che acquistano dal solo soggetto in cui si compiono, non dal principio onde sono cagionati, in cui rimangono molteplici. I primi e i secondi nel loro compimento implicano anima, i secondi nel loro principio o cagione accennano corpo. Sicchè i fatti che avvengono in noi accusano due principi: 1.° l'anima che tutti intende, altri solo in idea, altri per sensazione; accennano però l'anima dotata di intelligenza, volontà e sensazione. 2.° il corpo, che è il principio cagionante nell'anima moltissimi di questi fatti. Ove è da riflettere che, alcune volte il corpo nostro è mosso all'azione occasionatrice del fatto da altro corpo, altre volte dalle condizioni di sua organizzazione, altre volte dall'anima stessa; nelle quali circostanze tutto l'anima in certo modo si accorge della ragione e diversità di cotesti principi moventi.

7. L'anima adunque nei fatti della sensazione è il senziente, il soggetto in cui la sensazione si fa, e però sotto quest'aspetto essa è in stato di passività. Essa è immanente e sempre la stessa nella molteplicità e variazione delle sensazioni che in lei hanno luogo, perchè tutte le riceve egualmente, in certo modo le conserva, le paragona e ne vede i rapporti. E perocchè le sensazioni propriamente si fanno in lei, siccome soggetto e principio informante ed animante il corpo; indi i fenomeni che per questo in lei si effettuano, si chiamano soggettivi; e sono le sensazioni stesse, delle quali essa come è il principio sensitivo, così ne ha le opportune facoltà rispondenti agli organi del corpo, che queste attuano alla sensazione. Il corpo in tali fatti non è già il principio senziente propriamente detto, perchè non sente esso ma l'anima per lui, in lui; ma è il principio attivo cagionante la sensazione. Esso non è sempre lo stesso, ma passa da uno stato all'altro, cangiandosi continuo insensibilmente, quasi come le modificazioni che avvengono in lui: e, principio dei fenomeni cagionanti la sensazione nell'anima, (che però non essendo in lei si chiamano *extrasoggettivi* a buon dritto), pei quali ha certa disposizione ed organismo proprio costituenti le qualità sensifero, diviene per questa ragione il principio sensifero.

8. Due principi di azione diversissimi fra loro sono perciò nell'uomo, come ci fanno conoscere le osservazioni sui fatti della sensazione; anima e corpo. L'anima non può essere altro che un essere inesteso, semplice, immateriale. I fenomeni della sensazione esaminati in lei ce ne convincono. Essa è simultaneamente il soggetto di più e diverse e talvolta opposte sensazioni. Ciò manifesta assoluta unità nel soggetto loro, senza di che non potrebbe spiegarsi questa simultaneità. Di vero l'esteso, il materiale, il composto, il corpo avrebbe tutte queste modificazioni in parti distinte e non identificate fra loro, e però l'una non saprebbe nulla della modificazione dell'altra; questa parte vedrebbe, quella udirebbe, quella avrebbe la sensazione di odore, e quell'altra di sapore, ma questa non potrebbe sentire e vedere al tempo stesso, e così si dica dello altro. Or se nei fatti della sensazione ci comparisce evidente che tutti, sebbene diversi, si operano nello stesso soggetto anche contemporaneamente, ciò manifesta l'unità e però la semplicità del principio in cui si fanno. Arrogi che questo riduce appunto ad unità ciò che si fa nello stesso corpo, sia perchè impartisce quest'unità a ciascun atto di sensazione, la quale se si considera nel principio cagionante ha certamente diverse parti l'una fuori dell'altra; sia perchè impartisce l'unità a tutto il corpo senza dubbio com-

posto di parti; onde, tal principio avendo sensazioni, dicesi che le ha pel medesimo corpo, il quale, per mezzo del principio sensitivo, rimane unificato in un solo generale sentimento fondamentale. L'anima adunque è sostanzialmente semplice, inestesa, immateriale: essa informa il corpo, lo vivifica, lo regge, in lui e per lui sente, ed in lui residente, regolatrice di lui, ragiona. Il corpo umano di natura sua, come ogni corpo, è materiale, composto, molteplice, esteso. Esso è informato dall'anima, da lei vivificato e retto, per lei opera qual corpo umano. Egli ha per uno de' suoi precipui ministeri di servire all'anima per la cognizione delle cose sensibili, e però di essere la cagione delle sensazioni alla medesima. Esso perciò è fornito di alcune parti, per le quali modifice con somma varietà il principio suo informante, vivificante, sensitivo, dette *organi sensori*, attissime per la loro tempra e disposizione a riferire tutte le modificazioni anche le più piccole con una celerità prodigiosa, l'osservazione dei cui fenomeni ha fatto sempre maravigliare tutti i naturalisti, i fisiologi e anatomici. Noi non ci distenderemo di più su questa materia che spetta piuttosto alla fisiologia e anatomia; bastandoci aver rilevato l'officio del corpo e notato come potentissimi e prodigiosi mezzi abbia per soddisfarvi ed influire così sull'anima, suo principio informante.

§. 2. *Dell'unione e rapporto dei due principi onde consta l'uomo, anima e corpo.*

9. L'uomo esiste realmente, non se ne può dubitare: l'uomo è l'animale ragionevole; l'animale ragionevole implica un soggetto che sente e che ragiona: un essere che sente implica un corpo vivente capace di ricevere e fare avvertire, comunque ciò avvenga, le impressioni fatte in lui e i cangiamenti ondunque procedano; e un essere che ragiona implica un principio inesteso, cioè un'anima. Sicchè l'animale ragionevole per duplice titolo, e di essere animato e di essere ragionevole, implica un corpo e un'anima che lo costituisca; e però l'uomo, che è l'animale ragionevole, è il soggetto che consta di anima e di corpo insieme, sostanze che hanno proprietà diversissime fra loro. Or dunque come si trovano e come si collegano esse insieme? Sono una cosa sola, oppur due? Che rapporti hanno fra loro? Si confondono insieme ovvero sono distinte; debbono rimanere distinte e unite ovvero essere immedesimate tra loro? Ecco quesiti della più alta importanza, per la soluzione dei quali furono trascinate in errore assai menti perspicaci e ai quali da molti non è stato risposto se non imperfettamente. A questi noi ci studieremo di rispondere così che mentre serviremo alla brevità nulla si lasci a desiderare.

10. Quantunque il domma religioso non debba aver parte nella filosofia e questa non debbasi incaricare di quello; ciò non ostante passando gran rapporto fra la dottrina filosofica e la religiosa, e la ragione essendo stata potentemente aiutata dalla rivelazione, e la dottrina filosofica in molti punti illustrata, confermata, perfezionata dalla religiosa, sendochè hanno somma affinità tra loro e si prestano luce a vicenda; quindi anche nel soggetto presente, della personalità e unione dei due componenti l'uomo, non avremo difficoltà servirci della dottrina religiosa, come di similitudine, esemplare e quasi regola; e seguendo le tracce dei SS. Padri, che furono ad un tempo anche profondissimi filosofi, confermare l'una dottrina coll'altra, l'una rincalzare coll'altra. Perciò esposta sommariamente la dommatica religiosa dottrina riguardo all'unione ipostatica delle due nature in Cristo, prenderemo le mosse a spiegare l'unione personale del corpo e dell'anima nell'uomo. L'autore del simbolo detto *di S. Atanasio*, a presentare quasi un'ombra dell'altissimo ineffabile mistero dell'incarnazione, prende la similitudine dell'unione dello spirito e del corpo nell'uomo: « sicut anima rationalis et caro unus est « homo, ita Deus et homo unus est Chri« stus »: e S. Agostino, a rendere più credibile a Volusiano il mistero dell'Incarnazione santissima del Verbo, si serve dello stesso esempio dell'unione dell'anima col corpo, notando però in certo modo essere più difficile comprendere l'unione dell'anima col corpo, che l'Incarnazione del Verbo Divino. « Veruntamen « duarum rerum incorporearum commi-

« xtio facilius credi debuit quam unius « corporeae et alterius incorporeae. Nam « si anima in sua natura non fallitur, « incorpoream se esse comprehendit; « multo magis incorporeum est Verbum « Dei; ac per hoc Verbi Dei et animae « credibilior debuit esse permixtio, quam « animae et corporis » (ad Volus. epist. 137). Ove a maggiore spiegazione di ciò che si dirà più sotto è bene riflettere, come il S. Dottore si serve dei vocaboli, *permixtio*, *commixtio*, ad indicare l'assunzione della natura umana in unione ipostatica colla natura divina nella persona del Verbo eterno, senza però intendere il mescolamento e confusione delle due nature. Così nemmeno avrà voluto intendere che nella formazione dell'uomo si confondano le due sostanze, anima e corpo, sebbene di queste sia fatta unione in una sola persona, l'uomo attuato e reale. Il mistero dell'Incarnazione consiste nell'unione delle due nature, divina ed umana, nell'unica persona del Verbo di Dio. Ella è dunque la comunicazione dell'Essere divino fatta dal Verbo all'umanità, trasferendo, elevando ed assumendo questa alla propria sussistenza. Ciò, che emerge da questa unione ipostatica o comunicazione delle due nature nell'unica persona del Verbo, si chiama il *Cristo*. Questa unione o comunicazione non fu fatta già quasi di due cose ambedue sussistenti antecedentemente all'unione operata, unite poscia per l'azione di un terzo, che per unire quei due estremi distruggesse in certo modo qualche cosa di proprio nell'una o nell'altra, o in alcuna di loro; chè, questo modo di pensare, certo è opposto al domma: ma la dottrina cattolica così spiega cotesta unione.

11. La natura divina, cioè Dio stesso, e la persona del Verbo, sono eterne; allorquando poi nella pienezza dei tempi volle manifestarsi al mondo il Riparatore, in quell'atto ed istante stesso che, dal e nel seno di Maria per miracolosa azione dello Spirito S., si formava una eccellentissima, pura e compiuta natura umana, in quell'atto ed istante medesimo la Persona del Verbo la sublimava ed assumeva all'unione e comunicazione della sua divina natura, trasferendola alla propria sussistenza e ponendosi egli nella propria Persona a reggerla, e costituire il principio sussistente e responsale delle operazioni di lei. Di modo che, nè la natura umana esistè un qualche istante di tempo prima che si operasse l'unione sua col Verbo (e però neppure il Cristo si può concepire se non concepita l'unione ipostatica delle due nature nell'unica persona del Verbo, se il Cristo è il composto emergente dall'unione delle due nature, nè altro è che la natura divina ed umana sussistenti nella persona del Verbo); nè la natura umana (benchè la divina sia eterna colla persona del Verbo) ebbe esistenza alcuna se non nell'atto che fu assunta alla sussistenza del Verbo; nè fu assunta se non nell'atto che cominciò ad esistere. Intanto, essendosi operata nel Cristo questa comunicazione della natura divina ed umana per la persona o sussistenza del Verbo comune ad ambedue; essendosi operata questa unione, *indissolubile*, come assicura il domma, la maggiore e *prestantissima* fra tutte le unioni pensabili, la *semplicissima*, come osserva S. Bernardo nel lib. de Consid. cap. 5. « inter omnia quae recte « dicuntur unum arcem tenet unitas Tri« nitatis, qua tres personae sunt una « substantia; secundo loco illis praecel« lit, qua e converso tres substantiae, « scilicet divinitas, anima et corpus, una « in Christo persona sunt », e la *sostanziale*: non è mica che nel Cristo si siano confuse o immedesimate le due nature fra loro; o che una delle personalità sia stata annientata e rimasta l'altra; ovvero che le due nature ad essere complete abbiano seco il principio individuale completivo di sè stesso, la personalità propria e individua. Ma il domma decide ed insegna: 1° contro Nestorio ed Eutiche; che la natura umana non esistè prima che dal Verbo fosse assunta alla propria sussistenza, e però che essa non avendo avuta mai una personalità propria e diversa dalla personalità del Verbo assumente, questa ella ebbe in unione alla natura divina nella persona del Verbo solamente allorquando il Verbo l'assunse. 2° Contro Nestorio; che in conseguenza in Cristo è una sola identica persona del Verbo, principio responsale delle azioni e sussistenza unica delle due nature, divina ed umana. 3° Contro Eutiche; che l'Incarnazione non fu fatta in unità di natura: ma che,

essendo due le nature, (la divina cioè, eterna, e la umana, creata) nell'atto che si creava e si assumeva l'umana alla sussistenza nella persona del Verbo e al consorzio della natura divina, rimasero e sono due nature distinte in Cristo anche dopo l'unione. Di manierachè essendo il Cristo una sola cosa, un solo essere veramente, Uomo-Dio, una sola persona, un solo principio sussistente e rappresentante le sostanze che lo compongono, un solo essere incomunicabile ad altro qualunque, responsale delle azioni delle sostanze onde consta e delle nature nella sua unica persona comunicate fra loro; egli però consta di tre sostanze fra loro distinguibili e distinte, la divinità, l'anima e il corpo, come dice S. Bernardo; e di due nature inconfuse, incommutabili, indiviso, inseparabili, siccome definisce il Conc. di Calcedonia contro Eutiche; una sola sempre rimanendo la persona, quella del Verbo, siccome definisce il Conc. di Efeso e il secondo Costantinopolitano contro Nestorio.

12. Perlochè il composto umano dell'anima e del corpo, a somiglianza di quello che si effettuò nel Cristo (se i due misteri, uno soprannaturale dell'Incarnazione, l'altro naturale della formazione dell'uomo nell'individua sussistenza, hanno rapporti e si danno luce a vicenda) si spiega così. L'uomo non si intende se non nell'unione personale dell'anima e del corpo, di guisa che l'anima e il corpo separatamente considerati non sono più l'uomo. Laonde bisogna supporre un corpo organizzato, come informato e vivificato dallo spirito, che sia responsale delle azioni di ambedue, per concepire l'uomo. Ma come si farà l'unione dei due: avrà il corpo una sussistenza propria avanti che sia unito allo spirito, sussistenza che distruggerà l'unione stessa; ovvero si confonderanno insieme i due uniti mediante l'unione? Nulla di questo. Allorquando il corpo, che deve essere umano corpo, è atto alle funzioni vitali (il che avviene, secondo l'opinione più comprovata dai fatti e dalle ragioni, nella generazione e concezione stessa o pochi istanti dopo, siccome prova con molti argomenti validi ed autorità Debreyne), allora da Dio in lui si crea un'anima ragionevole e gliela unisce e comunica così che, prendendone essa in certo modo il possesso, lo pervade tutto, lo comprende, lo vivifica e fa che sia determinato ad essere corpo umano (essendone essa quasi sua *forma* come dicevano gli scolastici), il che non era se si suppone separato dall'anima; in guisa che anima e corpo così uniti sono propriamente l'uomo, che non sarebbero se fossero separati. Questa unione non si fa già di due cose, che antecedentemente all'unione esistevano con una propria sussistenza; e quindi non è già un'unione accidentale di due cose, le quali, sebbene congiunte, conservano la propria distinta sussistenza; ovvero che, unendosi, ciascuna perda la sussistenza propria e dall'unione nasca una terza sussistenza comune e confusa per la confusione dei due soggetti, che entrano a formare il composto. Ma cotest'unione si opera nell'atto stesso che i due principi componenti il soggetto uomo hanno esistenza, uno, cioè il corpo, per generazione, l'altro, l'anima, per creazione. Anzi quell'atto stesso, onde cominciano ad essere, può dirsi l'atto della loro unione, in quanto per loro natural fine e destino sono ordinati e tendono all'unione onde costituire l'uomo.

13. Laonde tendendo naturalmente per proprio destino all'unione scambievole, nella quale trovano, l'anima e il corpo, il compimento del proprio essere, nè si possono supporre con una sussistenza individua e indipendente avanti l'unione; nè di fatto l'hanno mai avuta; nè in conseguenza una sussistenza propria e distinta conservano od acquistano nello stato di unione; nè, quella che distinta e individua non hanno avuta mai avanti l'unione, nell'unione perdono, emergendone una terza comune dalla confusione delle due, in quel modo che, dalla confusione delle due sostanze elementari anima e corpo costituenti l'uomo, non ne emerge una terza sostanza sola identica con se stessa e confusa, l'uomo stesso; nè la loro unione è puramente accidentale o morale: ma è un'unione, dirò così, fisica; è una congiunzione reale e di sostanza; è un'unione di incompiuti ad essere compiuti per la unione stessa; però un'unione strettissima come di parti a costituire il tutto da loro emergente, di

attributi a costituire l'oggetto, di essenziali a costituire l'essenza; è una elevazione del meno perfetto al consorzio e comunicazione col più perfetto, da cui quello viene perfezionato e compiuto insieme, mentre questo ancora, per la sua tendenza naturale, viene compiuto e per la sua parte perfezionato dalla assunzione di quello; è insomma un'unione intima, stretta, necessaria; una comunicazione scambievole delle due sostanze, anima e corpo, da cui emerge l'uomo, vero, reale e compiuto; e così è un'unione sostanziale e personale. Di guisa che l'anima, che è la parte più nobile dell'uomo e che possiede naturalmente il principio personale, assume il corpo, parte meno nobile, lo informa, lo vivifica. Per ciò essendo essa vita naturalmente, ed in sè avendo il principio radicale della personalità, che si attua e compie però nell'assunzione del corpo, a questo, cui è naturalmente ordinata e cui tende, comunica nell'atto dell'unione, la quale viene operata dal creatore quando crea l'anima nel corpo, gli comunica dico, nell'assumerlo e informarlo, la sua vita, e però tutto ciò onde può dirsi corpo umano, attuandolo come sensifero, ed attuando con lui la personalità che in sè conteneva soltanto in germe; emergendo ella e il corpo insieme così uniti strettamente, personalmente e sostanzialmente comunicati, l'uomo, uno e compiuto. E perchè le due parti componenti l'uomo non erano individualmente prima dell'unione, e la persona emerse nell'atto dell'unione per l'unione stessa; perciò le sostanze che compongono l'uomo non si mescolano nè si confondono insieme, ma rimangono due sostanze distinte, una spirituale, l'anima, l'altra materiale, il corpo, fra loro così per un modo da noi inconcepibile, sovrintelligibile e però misterioso congiunte, strette, naturalmente collegate, scambievolmente e sostanzialmente comunicate, che formano un solo essere compiuto, una sola persona, un solo principio sostanziale responsale delle operazioni, un solo uomo: in quella guisa che le tre sostanze, divinità, anima e corpo, e le due nature divina ed umana inconfuse fra sè ed incommutabili, formano un solo e medesimo Cristo nell'Incarnazione.

14. Tale è l'uomo e l'unione delle due sostanze che lo compongono. Indi i rapporti che ne nascono sono di identità vera e reale in tutto ciò che ha riguardo e dipende dall'unione; in quantochè l'anima, principio informante e vivificante, nell'assumerlo, informarlo, vivificarlo, si immedesima il corpo, informato, vivificato da lei, in unità di supposito: e fa che sia in atto una parte sostanziale, essenziale, completiva dell'intiero, sussistente composto; ed il corpo vivificato da lei è il compimento dell'anima, in quanto, per mezzo dell'unione con lei, la attua allo stato di uomo compiuto e la rende attuabile prossimamente ad assai delle sue facoltà, le quali senza l'unione non si sarebbero mai potute attuare. Sicchè il corpo non sarebbe corpo umano, se dall'anima non fosse vivificato, ma nemmeno l'anima attuerebbe molte delle sue facoltà senza l'unione col corpo. Laonde il corpo può dirsi bensì inferiore di eccellenza per la sua natura e dipendente dall'anima, assai più che da lui l'anima non dipenda; perchè egli ha bisogno di lei ad essere costituito formalmente nello stato di corpo umano, vivente, e come tale ad essere attuato a tutte le sue operazioni: ma però anche l'anima ha la sua attinenza col corpo per la propria tendenza all'unione con lui in tutto ciò che riguarda il composto e l'unione stessa, ha la sua dipendenza dal corpo medesimo, quasi simile a quella che il corpo ha da lei. Indi essa gli è superiore e indipendente, in quanto ha in sè la radice per la quale solamente il corpo può essere attuato ad acquistare sotto certi aspetti attività sopra di lei; ed in quanto ancora ha certe facoltà attive ed attuabili indipendentemente dal corpo, per cui sul medesimo ha azione ed esercita un dominio. Lo sfogo e l'attuazione della scambievole dipendenza l'anima e il corpo l'ottengono nell'unione sostanziale e personale; per cui costituito l'uomo, mediante la comunicazione dell'anima e del corpo, nella personalità, si ha ancora generalmente parlando la *comunicazione degli idiomi*. Laonde tutto ciò che è azione del corpo è propriamente ancora azione dell'anima; tutto ciò che nell'anima ha connessione, riguarda l'unione, il composto, la comunicazione scambievole del-

le due sostanze, è proprio del corpo. E però gran parte delle azioni dell'anima è applicabile al corpo; siccome le azioni del corpo sono applicabili all'anima. A questa rimane di proprio assolutamente e particolare ciò che procede dall'essere suo e da quelle facoltà di lei, che non essendo necessario comunicare al corpo per costituire l'uomo, ed essendo superiori d'assai al corpo e all'unione personale, partecipando del divino, non furono comunicate, cioè la volontà e l'intelligenza: quantunque anch'esse considerate nell'unione personale e sostanziale sotto un qualche senso possono dirsi comunicabili al corpo. Così non si può dire in modo alcuno che il corpo vuole, che il corpo intende; ma può dirsi che l'uomo vuole, l'uomo intende, in quanto si capisce che l'uomo, il quale consta di anima e di corpo, vuole ed intende per l'anima non pel corpo preso isolatamente. Così si può dire che l'anima si muove, che sente le impressioni dei corpi ec., siccome si può dire che il corpo sente, che il corpo si muove, vive ec.

15. Intesa la formazione dell'uomo e la unione personale umana, nel modo che l'abbiamo spiegata fin qui, dà per sciolte moltissime delle questioni di antropologia o psicologia, delle quali prima pareva si assai interesse; altrimenti rimangono esse col loro valore o almeno rimane campo a proporle, facilmente con poco utile della scienza. Daltronde il nostro modo di pensare su questo articolo, esposto fin qui, oltrechè non si può combattere con validi argomenti, è consentaneo all'insegnamento dei più assennati filosofi e alla profonda dottrina scolastica.

16. Restano adunque tronche ed eliminate: 1.° le questioni che si fanno sull'origine dell'anima. Poichè l'anima umana è prodotta per creazione al fine di informare, vivificare, governare il corpo, prodotto per generazione; ed è perciò creata ogni volta che un qualche corpo umano viene generato, acciocchè, secondo l'ordine della provvidenza divina, lo animi, lo informi e lo renda vivo e senziente. Quindi come, in quell'atto che il corpo si genera, essa è dall'onnipotente Dio creata, così gli viene unita, o meglio, ella è creata in lui e quello le viene unito; acciocchè in certo modo lo investa, lo abbracci tutto, lo informi, lo caratterizzi corpo umano, lo vivifichi e faccia che in lei esista. Quali opinamenti daltronde più mostruosi di quelli che, colla dottrina degli antichi Caldei ed Egiziani, dei Manichei, e di alcuni facilmente dei moderni panteisti trascendentali, dissero l'anima parte della divina sostanza: o con Euripide, una parte dell'anima mondana? Quali più bizzarri opinamenti di quelli di coloro, che, con Platone e Pitagora ed Origene, dissero che preesiste al corpo l'anima creata fin dal principio del mondo e posta ad abitar le stelle; la quale poscia per un qualche delitto ivi perpetrato fu cacciata in questo terreno corpo ad espiarlo: o di quelli di coloro, che, con questi medesimi dissero che le anime, create dal principio del mondo per l'uffizio di governare i corpi, passano da uno in altro corpo successivamente, più o meno perfetto, secondo i meriti o demeriti fattivi nell'abitazione antecedente; il qual passaggio chiamasi la *metempsicosi*? Quali più strani opinamenti di quelli di coloro, che, con Tertulliano, Apollinare e i *traduciani*, o con Leibnizio e alcuni suoi seguaci, dissero che le anime create tutte dal principio del mondo nei protoparenti Adamo ed Eva, si propagano poi per carnale generazione come i corpi a tenore dei fini ordinati dalla provvidenza? Sono talmente strani ed assurdi che debbonsi noverare piuttosto tra le finzioni di una fantasia esaltata, che tra le opinioni filosofiche di menti assennate.

17. 2.° Resta sciolta la questione sul numero delle anime. Egli è infatti assurdo pensare, come pare ci volesse far intendere alcuno della scuola Araba, il quale non intendeva bene il maestro, che due o tre anime, vuoi simultanee, vuoi successive, informino uno stesso corpo; mentre un'anima sola di un ordine più perfetto può disimpegnare le funzioni vitali, sensitive e intellettuali.

18. 3.° Sulla sede dell'anima. Conciossiachè se ella informa e vivifica tutto il corpo, di necessità deve trovarsi presente a tutto il corpo. Sebbene per questo non devesi mica dire estesa. Poichè nel corpo non vi sta già a modo di essere del corpo, cioè come estesa; ma vi sta a modo proprio di essere, cioè siccome

informante e vivificante tutto e ciascuna parte del corpo. Infatti l'estensione è una proprietà dei corpi; dunque non può nè deve applicarsi agli spiriti: e sebbene questi siano in quelli, o meglio, quelli siano in questi, quasi contenuti, e retti da loro; ciò però avviene e negli uni e negli altri in correlazione alle loro proprietà naturali. Daltronde non implica assurdo alcuno od irragionevolezza dire, il corpo nella sua proprietà di estensione essere nello spirito per la sua proprietà di principio informante, vivificante e reggente. Altrimenti dovrebbe dirsi che nemmeno Dio può essere nel mondo materiale, il che è assurdo. E noi ci serviamo appunto di questa dottrina certissima per confermare quella di che ora trattiamo, alla quale ci pare non si possa far replica: cioè l'anima umana, per servirci di una similitudine sebbene con assai differenza tra i due fatti, sta appunto nel proprio corpo, come Dio in tutti; e siccome Dio contiene, comprende, e circonda e pervade tutti i corpi intimamente, così può dirsi l'anima circondare, contenere, comprendere, e pervadere il proprio corpo.

19. 4° Finalmente restano sciolte le questioni sul *commercio*. Poichè è stato spiegato qual sorta di unione e comunicazione passa fra l'anima e il corpo, in guisa che nulla può trovarsi da opporre. Daltronde, se per commercio si intende il nesso strettissimo e personale, che lega insieme le due sostanze anima e corpo in un solo supposto emergente dal vincolo della naturale tendenza all'unione scambievole e dal destino di loro creazione ed esistenza, io ammetto il vocabolo *commercio*; se poi si vuole intendere qualche altra cosa, io non posso adottarlo per esprimere i rapporti fra anima e corpo. Chè commercio propriamente e di fatto ni accenna un rapporto bensì fra due cose, ma un semplice rapporto estrinseco di due cose diverse e quasi separate; non una unione sostanziale e personale; anzi per sè la esclude. E così rifiuto le spiegazioni che date ne furono nei varii sistemi escogitati, del *mediatore plastico*, delle *cause occasionali*, dell'*armonia prestabilita*, dell'*influsso fisico*: i quali tutti in prima non mai spiegano l'unità di persona; mentre pongono rapporti bensì, ma non identità di sussistenza: in secondo luogo conducono o all'idealismo, o al materialismo, ed insieme al fatalismo, siccome l'armonia prestabilita e le cause occasionali; o insegnano un assurdo, siccome il mediatore plastico.

§. 3. *Delle prime azioni della sostanza onde consta l'uomo, anima e corpo, cioè della prima percezione o intuito e del sentimento fondamentale; esistenza di questo, e doppio modo che ci dà di sentire il proprio corpo.*

20. L'uomo, animale ragionevole, appena che per la unione personale delle due sostanze, onde consta, rimane costituito formalmente, ha immediatamente per condizione di sua natura una vita propria e individua e continua, siccome uomo, finchè l'unione persevera, vita che alimentata viene ed espressa per azioni consentanee alla stessa sua natura. Or la natura sua è di essere un *animale ragionevole*, e come animale ragionevole ha proprio di essere un corpo organizzato, informato e vivificato da un'anima, in conseguenza di essere un corpo sensifero e senziente per l'unione e la vivificazione ricevuta da un'anima ragionevole. Dunque la natura sua porta che, appena costituito, se ne producano le azioni che specifichino, esprimano e dimostrino l'anima in quanto razionale e intelligente principio informante il corpo, e quelle che specifichino e mostrino il corpo siccome animato e vivificato dall'anima: le quali due classi di azioni si facciano nel medesimo uomo in quanto è persona, ma esprimano ed abbiano diverso principio elicitivo, le due sostanze che costituiscono l'uomo per la loro unione. E qui intendo parlare delle primitive azioni che si fanno nell'uomo, e come razionale cioè intelligente, e come animale cioè senziente; riserbandomi a trattare più sotto delle azioni esplicite.

21. L'uomo dicesi animale ragionevole, perchè è un senziente che partecipa di ragione. *Ragione* può avere due significati. Può intendersi per essa l'eterna mente e intelligenza infinita dell'Ente principio e causa suprema e perciò suprema ragione di tutte le cose, e può

intenderai la comunicazione di essa all'uomo, come principio di intelligenza e radice di tutte le azioni conoscitive. Nel primo senso *ragione* è lo stesso Ente e però è eminentemente oggettiva; nel secondo è la proprietà delle creature intelligenti che le distingue dalle altre creature, ed è quindi oggettivo-soggettiva. Intanto noi siamo intelligenti, in quanto l'Eterna ragione infinita ci si comunica per l'atto creativo e partecipiamo a lei; se ciò non fosse, nemmeno saremmo intelligenti. Da che è evidente in prima la dipendenza e relazione della intelligenza nostra dalla intelligenza divina; in secondo luogo la differenza fra noi e quella. Poichè noi siamo intelligenti perchè partecipiamo alla ragione eterna, quanto e fin dove le pare di comunicarsici. Laonde e siamo finiti e limitati nell'intelligenza, e dipendenti assolutamente da lei in ogni nostro atto; essa è intelligente per sua natura e quindi necessariamente, infinitamente, indipendentemente intelligente, siccome ragione assoluta, infinita, che si partecipa a noi. E perchè la nostra intelligenza è la partecipazione dell'eterna ragione, perciò non ha già l'attuale cognizione di tutte le cose, nè di fatto le intenderà tutte; ma solo, mediante l'intuito, ha la potenza di pensare tutte le cose che possono essere a portata sua.

22. Indi la ragione fu definita generalmente = la facoltà, la potenza, la proprietà dell'anima, o, dell'umana natura, per la quale apprende, conosce, intende le cose e i loro nessi, e ne tira le conseguenze =. Di che è chiaro a vedere come la ragione considerata nel suo significato soggettivo, ed esprime la partecipazione che è dell'eterna ragione del creatore; ed esprime il carattere distintivo dell'uomo, como partecipe appunto della ragione; ed esprime ed inchiude tutte le più nobili proprietà dell'uomo che si contengono sotto la voce pensiero e intelligenza; ed esprime che è siccome il nucleo, il fondamento delle facoltà intellettive, in quel modo che cotesto nucleo ne sono la intelligenza, il pensiero, inteso genericamente. Di guisa che ragione, mente, pensiero, intelligenza, sono la medesima cosa: sono il distintivo carattere dell'uomo siccome tale, cioè siccome animale ragionevole; indicano la medesima radice di tutte le diverse facoltà ed azioni intellettive umane, la stessa partecipazione dell'eterno lume divino, della suprema ragione infinita di tutte le cose; partecipazione, che distingue e nobilita la natura umana, per la quale come ess' uomo è abilitato a cominciare le operazioni sue intellettive colla percezione ed intuito, così a proseguirle, compierle, allargarle ed estenderle, senza trovarne limite, colla riflessione e raziocinio, col ragionamento.

23. L'anima umana nell'atto stesso che viene creata, perchè informi, vivifichi, regga e comprenda il corpo sun cui è destinata, è creata ragionevole, cioè fornita di ragione, di mente, di pensiero o intelligenza, como vuolsi dire: poichè altrimenti è inconcepibile; se, nell'ordine attuale di creazione almeno, non si può pensare un'anima umana, se non si pensa ragionevole per sua natura, o intelligente.

24. Qualunque principio operativo può considerarsi in due stati: nell'atto in cui l'azione sua comincia ma non è anche esplicata, nello stato di semplice conato all'esercizio di sè, nello stato non ancora perfetto o dichiarato, *nell'atto primo* detto dagli scolastici; e nello stato in cui l'azione sua è compiuta, esplicata, determinata, precisa, *nell'atto secondo*. Così la ragione, o mente, o intelligenza, o pensiero umano. Or poichè l'anima dovè essere intelligente per natura nella creazione, e l'intelligenza è un principio operativo, ed ogni principio operativo può considerarsi nell'atto primo o nell'atto secondo; in quale di questi due sarà stata l'intelligenza umana nel primo momento di sua esistenza, nel primo istante di sua vita personale in unione al corpo, cui l'anima vivifica, informa, regge? Certo il cominciamento stando prima del compimento di qualche cosa, e nelle cose create l'imperfetto venendo prima del perfetto, l'incoato stando prima dell'esplicato e compiuto, dovè l'anima umana, nel primo momento di unione al corpo, trovarsi nell'*atto primo* di sua intelligenza, siccome azione dimostrante l'uomo in quanto intelligente; mentre un'altra azione primitiva ebbe siccome senziente, di che sotto.

Or che cosa fu, e su che versò quest'atto primo intellettivo?

25. S. Tommaso distingue due specie di intelletto, l'agente e il paziente. Col nome di intelletto *paziente*, cui chiama ancora intelletto *possibile*, intende l'intelletto umano in stato di potenza respettivamente alla cognizione formata; in quanto, capace di ricevere e ricevendo di fatto la comunicazione del lume intellettivo, e per mezzo di quel lume vedendo in confuso l'intelligibile presente, può passare all'atto esplicato di intelligenza del medesimo. E poichè in questo stato l'intelletto stesso nulla agisce, ma solamente riceve e pate la recezione del lume intellettivo e la presenza dell'intelligibile, a ragione perciò lo chiama paziente « qui, come lo specifica, est omnia (intelligibilia) fieri ». Dice poi intelletto *agente* lo stesso intelletto umano in quanto, dietro la partecipazione dell'intelligibile in confuso, per mezzo del lume intellettivo sopra quello opera, in certo modo sè lo appropria, e così rende inteso a sè esplicitamente e propriamente ciò che non poteva dire ancora inteso, quando presentatogli solamente all'intuizione confusa non vi aveva ancora lavorato intorno colle sue facoltà; « qui est, » lo determina così, omnia (intelligibi- » lia) facere ». « Nos invenimur quan- » doque intelligentes in potentia et non » in actu. Unde oportet esse quamdam » virtutem quae sit in potentia ad intel- » ligibilia ante ipsum intelligere, sed re- » ducitur in actum eorum cum fit sciens, » et ulterius cum fit considerans ». S. Thom. 1. qu. 54. art. 4. resp.

Perciò l'intelletto paziente di S. Tommaso bene potrebbe paragonarsi all'intelletto detto da noi in stato di intuito, e l'agente al medesimo in stato di riflessione, siccome chiaro si esprime esso stesso: 1. qu. 82 art. 4. ad 1. « Intelle- » ctus dupliciter considerari potest, uno » modo secundum quod est apprehensi- » va entis et veri universalis · alio mo- » do secundum quod est quaedam res » et particularis potentia habens deter- » minatum actum ». E qui è da notare un'altra cosa, la differenza cioè che passa fra intelligenza e intelletto, sebbene spesso si prendano identicamente; differenza notata anche da S. Tommaso. *Intelligenza* indica propriamente la facoltà o potenza, *intelletto* l'atto di lei.

26. *Intelligibile* è tutto ciò che può essere inteso; siccome *intelligente* è ognuno che può intendere; e *sensibile* è tutto ciò che può essere sentito; e *senziente* chi può sentire. Ma l'intelligibile, come abbiamo detto anche altrove, è di due sorte: altro che può essere inteso per virtù propria; altro che può essere inteso solamente per illuminazione e virtù altrui. Così l'intelligente è di due ordini; uno che intende necessariamente e infinitamente e per propria virtù; l'altro che intende solo per lume comunicato, per facoltà ricevuta, per virtù altrui; e però non necessariamente, non infinitamente, ma limitatamente. Quello è l'intelligibile ed intelligente assoluto, che sostanzialmente e necessariamente l'Essere, sostanzialmente luce, sè stesso illumina e sè stesso necessariamente comprende in sè di propria intelligibilità e intelligenza, ed in sè apprende ogni altra cosa che per lui solo può essere, può avere intelligibilità, intelligenza; e come tale si manifesta alle intelligenze finite siccome oggetto loro primario, necessario, diretto ed immediato, in sè presentando loro le altre cose intelligibili, acciocchè ne apprendano quanto è loro possibile, quanto è a portata della facoltà loro. Questo è l'intelligibile ed intelligente relativo, che, non essendo luce necessariamente o sostanzialmente ma ricevendola dal primo, intanto è intelligibile in quanto è illuminato dall'intelligibile assoluto, e intanto è intelligente in quanto dall'intelligenza infinita riceve un raggio di luce onde possa prodursi all'intellezione di qualche cosa: di modo che è intelligibile, ed è intelligente per partecipazione; e come può essere inteso, così può intendere solo per l'assoluto, in cui e da cui ogni cosa riceve ed ha. Però quel primo di cui abbiamo parlato è l'Ente, Dio, unico, necessario, infinito, assoluto intelligibile in sè, principio e ragione dell'intelligibilità di tutte le cose; intelligente necessario, ragione e principio e fonte di ogni intelligenza, e perciò principio illuminante all'intelligenza di tutte le cose; e quindi oggetto continuo, necessario, immediato, primo, diretto, immanente, idea assoluta di ogni intelligenza,

cui presenta e manifesta sè ed in sè ogni cognizione: l'altro è l'esistente, il creato, perciò molteplice, contingente, finito, relativo, intelligibile e intelligente solo in virtù dell'assoluto, oggetto mediato a così dire, secondario, discreto, transeunte, idea relativa dell'intelligenza, dipendente onninamente dalla idea prima, dall'assoluta.

27. Se adunque due classi di intelligibili vi sono, e l'intelligibile relativo dipende nella sua intelligibilità dall'intelligibile assoluto: parimente se vi sono due sorte di intelligenti, assoluto, e relativi; e questi ricevono da quello ciò per cui sono intelligibili e ciò per cui sono intelligenti e però ne dipendono onninamente, nè possono passare alla intellezione degli intelligibili relativi se non dipendentemente dall'intelligibile assoluto, che, ragione e causa dell'intelligibilità e intelligenza di ogni altra cosa, infinita gode in sè, necessaria, indipendente intelligibilità, intelligenza; onde e sè infinitamente apprende ed in sè ogni intelligibile, e sè presenta e manifesta all'intelligenza creata, e come in sè contiene i tipi di ogni cosa, così per mezzo di sè alla creatura rende possibile la intellezione, per l'intelligibilità comunicatale, di ogni cosa creata; già avviene chiarissimo ed evidente ad intendere che il primo atto intellettivo dello spirito umano, sebbene incompleto ed incoato per condizione necessaria del medesimo, nell'istante di sua creazione e unione personale col suo corpo, versò sull'intelligibile ed intelligente assoluto, che sè gli presentò ad essere inteso genericamente e sè gli manifestò siccome ragione dell'intelligibilità di tutte le cose cui genericamente in sè e ne' suoi tipi gli presentò a vedere, onde avesse il principio e fosse fatto abile a conoscerle individualmente allorquando per l'esperienza sarebbe avvertito dell'individuale loro esistenza, riconoscendole conformi al tipo già genericamente, confusamente, oscuramente appreso nel primo atto intellettivo, ora per l'esperienza stessa anch'esso reso più chiaro e fulgido: e sè gli presentò siccome ragione, principio e virtù attuante della intelligenza di lui, cui pose appunto all'atto col presentarsele, col manifestarsele, condizione, senza la quale nè avrebbe potuta essere mai nè mai sarebbe stata intelligenza attuata; la pose all'atto cioè, prima verso sè stesso, come oggetto di lei primario, intelligibile necessario, poi verso le altre nozioni che in sè contiene. Sicchè il primo atto intellettivo dello spirito creato fu ciò che chiamasi da molti *intuito*.

28. Questo vocabolo ebbe diversi significati. Per alcuni *intuito* è l'apprendimento chiaro, distinto e immediato di qualche oggetto, col giudizio che lo spirito pronunzia su ciò, che il medesimo oggetto contiene. Laonde per costoro essendo intuito la cognizione distinta della cosa e la formazione dei giudizi immediati, tre specie di intuito riconoscono ed enumerano, ideale, psicologico, sensibile; secondochè la cognizione chiara che si ha e i giudizi che si pronunziano versano, o sulle idee e necessari loro rapporti, o sui fatti interni dello spirito, ovvero sui fatti esterni. Per altri *intuito* è l'apprensione reale, ma solo iniziale, confusa, indistinta, vaga, generica, dell'Essere e di tutto ciò che è in lui o da lui. Altrove noi abbiamo esposto quanti vocaboli si possono applicare al primo atto nostro intellettuale; di guisa che se si può giungere ad intenderci nel senso, poco siamo disposti curarci o questionare di vocaboli. Generalmente dal latino *intueri*, che significa *vedere*, *mirare*, *contemplare*, si dice *intuito* l'atto primo dello spirito umano in quanto si aggira e in certo modo si adopra intorno un oggetto proporzionato a sè e alle sue potenze. Dunque col vocabolo *intuito* propriamente si intende quell'atto primo, onde lo spirito umano, essendo creato siccome forza viva e potenza conoscitiva, la sua forza vitale mostra realmente alimentata in sua vita, mentre la sua potenza conoscitiva dichiara e fa apprendere tale per mezzo la notizia qualunque e comunque di qualche cosa. Chè conoscitiva potenza e forza viva specialmente non si intende se non si pone un qualche movimento interno, un qualche principio di azione, un qualche atto. La potenza conoscitiva cioè, radicalmente attiva, non si intende senza un qualche atto primo, iniziale; la forza vitale non si intende senza un conato, uno sviluppo iniziale. Cotest'atto non è già un che di esplicato e perfetto, ma sola-

mente un che di iniziale, indistinto, vago, imperfetto, complicato. In quel modo infatti che lo spirito nella sua esistenza ha un cominciamento, così ha un cominciamento e una progressione dall'iniziale e imperfetto all'esplicato, determinato e compiuto nei suoi atti. Indi essendo l'intuito dello spirito umano qualificabile qual conato rispetto alla forza e atto primo rispetto alla potenza, e però siccome il principio dell'esercizio della forza o della potenza, l'atto principiato, indistinto, confuso, vago, indeterminato, l'atto insomma in cui viene posto in esercizio di sè; necessariamente consegue che lo spirito stesso in quest'atto primo è paziente; che però non può essere consapevole di averlo, se per essere consapevole è necessario riflettere; e che daltronde tale atto è immanente e necessario per lo spirito negli ordini attuali di tempo e di spazio, perchè esso rimane pur sempre forza viva e potenza conoscitiva; che finalmente la vita intellettiva dello spirito umano radicalmente consiste nello intuito. Poichè potrà bensì cessare, sospendere, o cangiare i propri atti riflessivi dipendenti dal primo, radicale, intuitivo, ma questo non mai; perchè in questo è passivo ed alimenta per esso la sua vita, che sarebbegli impossibile torsi. Che se lo spirito nella sua natura è qualificabile siccome forza viva, siccome potenza conoscitiva (nè so se alcuno potrà negarlo), e però siccome soggetto che ha il cominciamento del suo esplicamento; egli è necessariamente, come tale, attuato a questo esplicamento da un'altro totalmente diverso e distinto da lui; egli quindi in tal caso, come passivo, nulla all'atto somministra del proprio, solamente in lui si opera l'atto, radice e cominciamento e primo sviluppo nella serie degli altri atti che saranno in lui e da lui: in conseguenza egli apprenderà direttamente ed immediatamente il suo oggetto; onde giustamente tal atto si chiama intuito quasi *visione* o *guardamento* dell'oggetto intelligibile, visibile, ideale. In che devesi distinguere questa visione che è ideale dall'altra puramente corporea della quale qui non parliamo, siccome ci pare abbiamo detto altrove.

29. Che poi cotest'intuito, o, comunque si voglia chiamare, cotest'atto intellettivo primo, iniziale, confuso, oscuro, indeterminato, immanente, necessario, onde lo spirito nell'atto stesso in cui è creato comincia e manifesta la sua vita di spirito; che cotest'atto primo intellettivo, onde cominciando la sua vita di spirito all'atto della creazione, persevera perpetuamente in quella, debba ammettersi, pare cosa non solo da non richiamare in dubbio, ma nemmeno bisognosa di prova per la sua chiarezza. Infatti esso è provato non solo da ciò che abbiamo esposto poco innanzi della potenza conoscitiva e della forza viva, come è lo spirito, le quali implicando necessariamente conato, cioè principio di azione, ed in conseguenza atto primo rispettivamente a qualche oggetto, esprimono la iniziale, confusa e generica apprensione del suo oggetto per parte dell'intelligenza umana, ciò che è intuito; non solo è provato ancora da ciò che, sebben brevemente, ne dicemmo là ove trattammo del primo atto intellettivo; ma è provato ancora dall'autorità filosofica che in questo caso ha tutto il peso e il valore immaginabile. Infatti non vi è stato alcun filosofo di senno, il quale non abbia ammesso che lo spirito debba cominciare l'esercizio di sè da un atto primo, da un atto confuso, indistinto, generico, indeterminato, su qualunque oggetto pur dicasi versare cotest'atto: niun filosofo ha mai negato che la mente umana comincia i suoi pensieri da un'apprensione, o come altri la chiamano, da una percezione confusa, vaga, generica, irriflessiva, iniziale e, quasi direi, semplicemente potenziale, ignota, inesplicata; da una percezione che, avanti siasi riflettuto, non si può dire che cosa e di che cosa è. Or questa per noi è l'intuito; l'esistenza dell'intuito dunque non può mettersi in dubbio.

30. Avvi però una cosa, di che non vi è cotesto consentimento; ed è appunto l'oggetto stesso dell'intuito o percezione primitiva. Poichè, mentre universalmente si conviene che lo spirito in stato di percezione prima o intuito è passivo e che in conseguenza riceve, mi esprimerò così, la presenza, la modificazione dell'oggetto di cui ha la visione, si dividono i filosofi in opinioni diverse ed opposte nello stabilire qual sia e debba es-

sere l'oggetto, che primo si presenta ad essere da noi percepito.

Io, stabilendo la dottrina più ragionevole, mi spiccerò in poche parole. E prima di tutto osservo per le generalissime, che una certa uniformità di andamento nell'esplicamento e sviluppo delle intelligenze tra gli uomini, specialmente nei primi stadi della vita reale e in conseguenza intellettive, ci addita un'uniformità ed identità dell'oggetto e del cominciamento del pensiero. Alcuno forse riceverà scherzando questa mia osservazione, ma prima dello scherzo io prego ad esaminare filosoficamente i fatti che tutto di abbiamo sott'occhio e forse rettificherà suo giudizio. In secondo luogo, come altrove fu detto, le conclusioni su queste punto bisogna stabilirle da ciò che più sana ragione detta, non da altro. Poichè essendo quel primo nostro intellettivo un atto in cui eravamo bensì, ma per le condizioni nostre e dell'atto stesso non ne possiamo avere coscienza; quindi dobbiamo stabilire da sani principi ciò che doveva assolutamente essere sè poteva essere diversamente, non dobbiamo pretendere di affermare per esperienza ciò che fu.

Ciò premesso dico che l'oggetto dell'intuito non potè essere se non la realità sostanziale assoluta, l'Ente, Dio, come creante. Infatti l'Ente solo è quello per cui sono e sono intelligibili tutte le cose; per lui solo sone intelligenti le creature ragionevoli, la quantochè loro comunica il suo lume per attuarle all'intelligenza, e, come direbbe l'Angelico, » in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et iudicamus »: l'Ente siccome creatore e conservatore, siccome comunicante ed attuante l'intelligenza è l'oggetto più intimamente presente alle intelligenze create fin dal primo istante del loro sviluppo ed attuazione, siccome oggetto necessario e per la loro esistenza e per la loro intellezione. Or potrà dirsi che la visione prima dello spirito non debba essere sull'Ente, se l'Ente è il principio della ragione, dell'intelligibilità e dell'intelligenza della creatura ragionevole; se egli è il più intimamente presente allo spirito, siccome creatore, conservatore, primo intelligibile attuante l'intelligenza? « L'Ente, dice Mazz.-Corso Somm.-T. 1. pag. 144., creando lo spirito nostro intelligente, coll'atto stesso creativo che lo trae dal nulla lo informa; informandolo gli si affaccia direttamente; affacciandosegli lo illumina; illuminandolo ne attua il pensiero; e il pensiero primitivo, iniziale e non compiuto dello spirito nostro è ciò appunto che noi *intuito* appelliamo. Onde è che l'Ente nell'istante medesimo e col medesimo atto, che crea lo spirito nostro, ne crea la mente, ne crea l'intuito, che è l'atto primo di questa, pensiero iniziale, cognizione potenziale diretta e immediata dell'Idea creatrice: e la continuità e immanenza di quell'atto creativo importa necessariamente la continuità e immanenza dell'intuito mentale, atto primo della potenza creata. Dunque essendo l'Idea causa e ragione dell'esistenza e oggetto primitivo, diretto e immediato della nostra mente, la mente come forza di pensiero importa il pensiero iniziale, che è l'intuito primigenio dell'Idea, cognizione incoata delle verità, attuazione non compiuta del conoscimento ».

31. Che se suppongasi qualunque altra cosa, la quale prima si presenti allo spirito ad essere veduta e intuita; siccome tanto la visione considerata soggettivamente, quanto la visibilità considerata oggettivamente nella cosa, dipendono dall'Ente; perciò sempre si avvererebbe che il primo, almeno per priorità di origine come direbbero gli scolastici, ad essere veduto ed intuito inizialmente dovrebbe essere l'Ente come tale. Indi questa dottrina si conferma non solo da quanto ne abbiamo esposto antecedentemente in più luoghi ove ne abbiamo toccato, ma anche validissimamente dalla universa dottrina scolastica, della quale ci contenteremo per brevità di riportare qualche cosa dall'Angelico, siccome il più eccellente maestro di *color che sanno*. » Deus, dice egli, Sum. 1. parte, quae. 44. » art. 1. resp., Deus est ipsum *esse* per » se subsistens...... Ergo omnia alla » a Deo non sunt suum esse, sed participant esse ». E il Gaetano esponendo queste parole, e riportando dottrine di altri filosofi in proposito, dice. « *Esse* » est quidditas Dei...... Deus est *ens*

» per essentiam . . . . . . creature dici-
» tur (a Scoto) ens per participationem ».
» Solus Deus, riprende S. Tom. Sum. » 1. quae. 61. art. 1. resp., est suum » esse . . . . . . Et ex hoc manifestum » est quod solus Deus est entia per » participationem . . . . . . Primo in con- » ceptione intellectus cadit *ens*, quia » secundum hoc unumquodque cognosci- » bile est in quantum est actu. Unde » *ens* est proprium obiectum intellectus » et sic est primum intelligibile ». Sì che possiamo conchiudere a ragione che l'atto dello spirito nel primo istante di sua creazione e unione al corpo è l'intuito dell'Ente creante; atto iniziale, incompleto, vago, implicito, indeterminato.

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui dell'intuito lo mostra come necessariamente continuo, perpetuo, immanente, e quindi agevolmente scioglie d'un tratto la questione già tanto agitata, se l'anima pensi sempre, siccome l'altra sull'origine delle idee.

32. Ma lo spirito umano nell'istante stesso della creazione è persona mediante l'unione col corpo, per informare, vivificare e reggere il quale, secondo le disposizioni della provvidenza divina, fu creato. Or qual è l'atto primo del corpo considerato siccome vivo e persona in unione allo spirito onde è informato?

Abbiamo detto sopra che l'anima è il principio senziente, e il corpo è il principio sensifero: abbiamo esposto come il corpo e l'anima, per la destinazione all'unione scambievole e naturale e pel fatto dell'unione personale, costituiscono assolutamente una sola cosa, vale a dire la persona dell'uomo. Ma egli è innegabile che dei due componenti l'uomo uno è più perfetto e quasi attuante l'altro, il secondo meno perfetto completato o attuato pel primo: è incontrastabile che il corpo non sarebbe corpo umano almeno formalmente considerato, se non fosse vivente, nè vivente è se non in quanto è retto e vivificato dall'anima *forma sua sostanziale*, come avrebbero detto gli scolastici. Or poichè uomo non si intende se non si suppone un corpo umano informato da un'anima, e però se non si pone un corpo umano vivento e sensifero di fatto per l'informazione dell'anima, ed un'anima che, come sostanzialmente vivente e realmente in atto unita e informante il corpo, lo attua e lo vivifica, e però di fatto è senziente; perciò nell'atto stesso che si pone uomo, ponendosi l'unione reale e sostanziale dell'anima e del corpo e quindi vita personale umana, già in quell'atto stesso, che è l'atto della creazione dell'anima e dell'unione di lei col corpo e della formazione di uomo, necessariamente si pone vita di anima e di corpo in uno; si pone in conseguenza, siccome la vita intellettiva, la quale ha radice nell'intuito, così la vita sensitiva e sensifera, la quale ha radice fondamentale e principio nel così detto *sentimento fondamentale*.

33. Sensività potrebbe dirsi la potenza in genere di sentire: sensazione potrebbe dirsi l'atto della sensibilità: *sentimento*, cotest'atto stesso o primo o secondo che sia, o meglio il complesso della potenza in quanto attuata, sendochè solo per modo di concepire si intende la sensività come potenza disgiunta dall'atto, ma in fatto non esiste; se sensività è la manifestazione della vita personale corporea nell'uomo, la quale implica necessariamente un moto, un atto. Il sentimento perciò esprime realmente l'esercizio della sensività e quindi tanto l'atto primo che l'atto secondo della medesima. Appena che l'anima è creata viene unita al corpo, ed appena che l'anima è unita al corpo è costituito realmente e personalmente l'uomo. Indi in quell'atto stesso il corpo investito, quasi circondato e compreso dall'anima, è in tutte le sue parti anche minime informato, vivificato; e perciò in quella guisa che come essere vivo fin da quel primo istante ha un moto ed atto proprio vitale, universale a tutte le sue parti, così in quello stesso istante in tutte le sue parti anche minime è prossimamente ed immediatamente abilitato ad esercitare i suoi organi sensori per riferire all'anima le modificazioni fatte su loro, come l'anima è abilitata prossimamente a ricevere coteste modificazioni dal corpo o propriamente a sentire. Ciò onde si può dire che per l'unione dell'anima al corpo, vivificandolo, esiste nell'uno e nell'altra personalmente uniti un esercizio vitale identico,

per cui il corpo in tutte le sue parti vivificato è prossimamente abilitato ad essere sensifero, e l'anima ad essere sensitiva, è quanto si chiama precisamente *sentimento fondamentale*, o, *sentimento della vita*. È esso la potenza di sentire corporalmente, o l'atto primo della sensività. Nell' atte primo la sensività stessa è confusa e complicata, e però tale è il sentimento fondamentale; nell' atto secondo è determinata e distinta, e però si ha la sensazione propriamente detta ed esplicita. Nell' atto primo e però nel sentimento fondamentale non vi è avvertenza, perchè lo spirito sente, ma è passivo, non essendosi ancora ripiegato a pensare sul suo atto; nell' atto secondo vi è avvertenza, perchè è stata esercitata la riflessione, e però si può determinare che cosa propriamente è la sensazione. E ciò è ben da distinguere, sia a prevenire difficoltà inutili, sia per stabilire la dottrina vera da noi professata su questo punto, che trova conferma nelle comuni teorie della sensazione. Chè niuno ha mai detto la sensazione prima aversi da noi esplicita e determinata, ma tutti hanno detto sempre che nei primi atti sensitivi noi siamo passivi, che le prime sensazioni in noi sono vaghe, complicate, indeterminate, le quali sole rendonsi determinate per mezzo la riflessione. Inoltre niuno ha mai negato che la vita *sensitiva* e la *vegetativa* sia alimentata per altrettanti atti continui e succedentisi invariabilmente dentro di noi, che prendono loro forma e si rifondono nell' unione personale dell' anima e corpo, dei quali noi non abbiamo avvertenza e riflessione; ma anzi tutti hanno sempre professato quanto insegnasi da noi.

34. Si chiama poi sentimento fondamentale della vita, perchè basa sull' unione dell' anima e del corpo; perchè esprime l' attualità della vita corporea; perchè contiene ed esprime la ragione onde il corpo è sensifero e l' anima è senziente; perchè in conseguenza è l' atto vitale corporeo, l' atto primo della sensività, il conato dell' anima siccome sensitiva; perchè esprime il fondamento, la ragione della possibilità di tutte le individue sensazioni, degli atti sensibili. E perchè basa sull' unione personale, si vede come e l' anima sia tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte di esso, e come cotesto sentimento fondamentale è attuale nel primo istante della vita nell' uomo, è continuo, perpetuo, immanente; avvegnachè non si avverta, perchè sua condizione è di essere passivo ed implicito, nè riguardo a lui sia esercitata, la riflessione.

35. Negare però non si può, se tante ragioni ce le persuadono. Infatti appena che l' uomo è costituito tale individualmente e formalmente, si ha un animale ragionevole; si ha perciò un essere vivo, intelligente, e senziente. La vita per sè stessa indica ed implica atto e moto, e senza questi intendere non si potrebbe; e quindi in quella guisa che esprime un qualche esercizio della intelligenza fin dal primo istante che essa nell' uomo si concepisce, esprime un qualche esercizio ancora della sensività fin da quel primo istante: cotesto esercizio primitivo della sensività che si intende necessariamente appena si concepisce l' uomo vivente è il sentimento fondamentale; dunque non si può porre in dubbio. L' uomo è insieme ragionevole ed animale; l' animale ha di proprio carattere distintivo la sensitività; la sensitività è una forza, una potenza; niuna forza sta senza il conato, niuna potenza senza l' atto primo, specialmente se considerasi come vivente; il conato, l' atto primo della sensività è il sentimento fondamentale, dunque, ammesso animale vivente e sensività nell' uomo, si ammette il sentimento fondamentale, se uno non può intendersi senza l' altro.

Inoltre la vita vegetativa e sensitiva e però corporea, sebbene quasi da radice proceda dall' anima che informa il corpo, pure ella è mantenuta per un moto continuo di tutte e singole le particelle che costituiscono il corpo intiero, siccome è provato dalla circolazione del sangue ed altri umori, dal respiro, dalle chimiche trasformazioni, dalle assimilazioni, dalle perdite e da tutti i cangiamenti che si avverano, in noi; e questo moto continuo e incessante siccome cominciò col primo istante della vita, così persevera senza interruzione fino al termine della vita presente. Ciò credo debba essere e sia consentito da tutti anche senza farci ad indagare i misteri della vita e dei modi onde si mantiene. Or co-

teati moti contioni e cangiamenti non sono altro che principi di sensazione, sensazioni intime, direi così, ciò che rende ragione della possibilità delle altre sensazioni; non sono altro se non ciò che noi chiamiamo sentimento fondamentale: dunque il sentimento fondamentale non può negarsi. E poichè questi moti cominciano, seguono e perseverano finchè persevera la vita sensibile o animale nell' uomo, perciò il sentimento fondamentale è attuale, continuo, immanente. E poichè questo moto si estende a tutte le particelle del corpo e cui si estende la vita, perciò il sentimento fondamentale comprende e si estende a tutte le parti sensitive del corpo.

Egli è indubitato parimente che moltissima sensazioni avvengono in noi, le quali cominciano col cominciare della vita, invariabilmente perseverano in noi finchè nella vita perseveriamo, e cessano solamente col cessare della vita presente. Sono queste, come osserva il ch. Rosmini, 1.° la pressione dell' aria atmosferica che d' ogni intorno circonda il corpo nostro e su lui pesa e più compatto lo tiene nelle sue parti: 2.° la circolazione del sangue che tutto continuamente penetra e si spande fin nella più piccole particelle e fibre del corpo: e guai se cessasse un solo istante questo moto: la vita sarebbe annientata di un tratto: 3.° il calore abituale e continuo di che è fornito il corpo: 4.° l' attrazione onde tutte e singole le parti del corpo nostro in quel modo pel quale sono tenute unite fra loro, così sono mantenute aderenti alla superficie della terra per la tendenza comune al centro di lei. 5.° tutti i movimenti della digestione, della vegetazione perpetua, della coesione e disgiunzione, delle trasformazioni ed altre operazioni chimiche che si effettuano di continuo nel nostro corpo. Or tutti questi movimenti, che in ultimo sono sensazioni, avvengono e sono in noi di fatto continuamente, avvegnachè non siano avvertiti da noi, perchè in principio si operavano per necessaria condizione della vita senza che noi riflettessimo o potessimo riflettere, poscia per la loro invariabilità e continuità divennero abituali: sebbene potrebbero intendersi e distinguersi benissimo quante volte artificiosamente da noi si procurasse di cangiare notabilmente un dato movimento del sangue, per esempio, a confronto dal movimento dello stesso in altra circostanza, o la pressione dell' aria per una diversa posizione del corpo nostro sulla superficie della terra. Poichè è certo che su una montagna, ove l' aria pel suo minor volume è più rarefatta e meno compatta, pesa meno e produce i sensibilissimi fenomeni dell' acceleramento della respirazione, della maggiore velocità del sangue nel suo moto, e simili. Daltronde questa perpetua ed immanente esistenza degli abituali movimenti e sensazioni del corpo, quantunque non avvertiti riflessivamente, si spiega da noi e deve si ragionevolmente spiegare pel sentimento fondamentale. In simil guisa, essendochè ogni sensazione di qualunque genere sia un che di complesso tanto riguardo alle parti dell' oggetto che produce la modificazione nel corpo nostro, quanto riguardo alle parti del corpo nostro che ricevono l' impressione, le quali tutte nell' uno e nell' altro concorruno singolarmente ad occasionare la sensazione, per cui in tutte sebbene unite insieme si deve produrre la sensazione stessa, e tutte e singole debbono essere sentite, quantunque la sensazione come tale manifesti il solo complesso, non gli elementi onde emerge, che alcuni avrebbero chiamato *minimi sensibili;* indi, se pel sentimento fondamentale non si spiega l' esistenza di queste piccole sensazioni impercettibili individualmente, ma costituenti la sensazione compiuta, o non si spiega per lui la unione loro a costituire la sensazione, la sensazione intiera e formale non è più concepibile.

In ultimo vorrem noi dire che l' uomo propriamente non senta sè, o non senta in certo modo la sua unione sostanziale fra l' anima e il corpo, sì che ne risulti un sentimento generale, il quale radice, fondo e fondamento sia di tutti i sentimenti e sensazioni? Quando ciò fosse diverrebbero impossibili tutti i sentimenti, nè come possibili li intenderemmo; se ciò fosse non ci assicureremmo più dell' unione fin dai primi istanti della vita, nè più altrimenti opereremmo istintivamente siccome daltronde facciamo quasi a sicurtà di cotesta unione, se in certo modo con un sentimento universale, costante e sem-

plicissimo, non fossimo a questo condotti, avanti di esserne persuasi per cognizione ideale.

36. Il sentimento fondamentale, principio e ragione di ogni sensazione, ci somministra la chiave a spiegare i modi onde si può da noi sentire il nostro corpo, che sono due. Poichè il corpo nostro intanto è umano e vivente, in quanto è unito ed informato e vivificato dall'anima; e perciò intanto è tale in quanto per la unione o vivificazione dell'anima diventa con lei una cosa sola, l'uomo. Sì che, costituito l'uomo, e come tale avendo una vita, che consiste più che altro in quei moti od atti per i quali è spinto ad accorgersi di sè, di conseguenza legittima in quel modo che l'intelligenza è appresa da sè stessa come attuata per l'intuito, quantunque non distingua sè; così pel sentimento l'uomo sente tutto sè quale una cosa identica seco stesso, e però col medesimo atto sente l'anima, principio senziente e informante il corpo, principio sensifero e informato. Cotesto modo di sentire l'uomo sè stesso e però il corpo suo, si chiama con proprio nome *soggettivo*, perchè appunto l'uomo sente il proprio corpo siccome sè stesso, siccome una cosa indistinta da sè, soggetto. *Soggetto* infatti dicesi ciò in cui si fa ed è una cosa, in quanto egli ha rispetto a sè nè esce di sè; *oggetto* ciò da cui si fa o è una cosa, in quanto dice sempre rispetto a cosa fuori di sè.

Intanto il corpo nostro si può considerare anche come una cosa estranea a noi, come una cosa la quale si può sentire distintamente per le nostre potenze sensitive, senza con esse metterlo in rapporto di identità ma solo di sentito col senziente; ed assai volte infatti con atti speciali e determinati di tatto, di vista e simili, il nostro corpo siccome essere distinto da noi sentiamo quasi con doppia sensazione, siccome quello che sente ed è sensifero e siccome quello ad un tempo che è sentito. Questo secondo modo si chiama *extrasoggettivo*, perchè, se non è di fatto, per la sensazione ci comparisce come una cosa distinta e separata da noi, soggetto della stessa.

37. L'intuito, primo atto intellettivo, e il sentimento fondamentale, primo atto vitale-animale-sensitivo, hanno, appunto perchè atti primi dell'uomo, dei rapporti stretti, e perchè formalmente diversi, hanno delle differenze. È bene notare gli uni e le altre. I rapporti e l'analogia sono: 1° che ambedue sono il conato e l'atto primo della forza o potenza; uno cioè dell'intelligenza, l'altro della sensibilità. 2° Che però come per l'intuito è specificata l'intelligenza, così pel sentimento fondamentale è determinato il senziente. 3° Che in quella maniera l'intuito è il primo atto, la radice, la forma, il fondamento, onde cominciano e a cui si riportano tutte le azioni intellettive, così il sentimento fondamentale è la radice la forma prima, il fondo, onde principiano e procedono tutti i sentimenti e le sensazioni attuate. E come non sarebbero pensabili le cognizioni senza l'intuito, loro fontale e radicale principio, onde la mente si intende intelligente; così non sono pensabili le sensazioni indipendentemente dal sentimento fondamentale, per cui solo si intende la sensibilità dell'uomo. Indi l'intuito esprime la vita intellettiva, il rapporto cioè dell'intelligibile assoluto coll'intelligenza umana; il sentimento fondamentale esprime la vita sensitiva e animale come emergente dall'unione personale dell'anima e del corpo. Finalmente ambedue hanno di essere indistinti, confusi, immanenti, quali cognizione e sensazione potenziale e incompleta.

Le discrepanze fra i due sono: 1° Che nell'intuito la mente è totalmente passiva, mentre è attuata, per la recezione della luce dell'intelligibile, all'intellezione; nel sentimento fondamentale vi è previa un'azione dello spirito sul corpo verso sè stesso, in quanto egli rende sensifero il corpo suo coll'informarlo e vivificarlo. 2° Che nell'intuito infinita è la distanza fra intuente ed intuito, siccome infinitamente distanti sono infinito intelligibile ed intelligente finito; mentre nel sentimento fondamentale vi è sola la differenza di natura fra il senziente e il sentito come di spirito e corpo, ma sempre è nell'uno e nell'altro finita. 3° Che l'intuito mentale è perpetuo e accompagna in tutta la sua esistenza lo spirito, mentre del sentimento fondamentale non possiam dire se non che durerà finchè dura la presente unione personale fra anima e

corpo. Finalmente per l'intuito l'uomo è elevato al paragone ed uguaglianza di natura superiori a sè, come sono gli angeli; quando pel sentimento fondamentale in certo modo è depresso a somiglianza di esseri inferiori, come i bruti.

§. 4. *Dell'istinto.*

38. Dall'unione dell'anima col corpo emerge nell'uomo un altro principio radicale e notabilissimo di certe azioni, che sarebbero inesplicabili per un principio diverso. È questo il così detto *istinto* che si chiama *animale* appunto perchè quasi attributo, conseguenza, sequela necessaria dell'essere animato. Infatti l'anima è di necessità di natura sua un essere vivente, ed unendosi al corpo lo informa e lo vivifica. In quanto è vivente e informa e vivifica il corpo, essa è propriamente e primamente agente su lui; ma in quanto unitasegli e vivificatolo, ella non può non ricevere le modificazioni che nel corpo stesso, o dall'interno di lui o dall'esterno procedenti, avvengono, essa è passiva, e pate di fatto. Siccome per altro intanto il corpo è renduto atto a riferire all'anima modificazioni in lui eccitate, in quanto questa lo vivifica nell'essergli unita, e vivo lo mantiene per la unione vivificante e communicazione della vita, però questa passione non è una passione assoluta nell'anima, ma è una passione congiunta ad un'azione ana continuata. « È una pas» sività, direbbe Rosmini, (Antrop. Sess. » 2. c. 1.) e recettività non al tutto iner» te e priva di azione; una passività che » spontaneamente è passiva; una recetti» vità che riceve cooperando ella stessa, » affinchè accada questo ricevimento ». Per cui non solamente essa la prima rende atto il corpo ad eccitare sè e la sua sensività, lo rende sensifero; ma di più conserva, nella continuità non interrotta di questa sua prima e radicale vivificante azione sul suo corpo, una facoltà e potenza di desumere eccitamento dalle stesse modificazioni dal corpo riportatele, cioè dalle sue passioni e sensazioni, ad esercitare ulteriormente la sua attività coll'emettere spontaneamente nuovi atti o continuare i primi, giusta le esigenze della vita animale o sensibile. L'anima però è passiva quanto allo sensazioni formate, ma è attiva quanto alla vivificazione del suo corpo, cui per questa rende sensifero; e quanto alla continuazione non mai interrotta di vivificazione onde sensifero mantiene il medesimo; e quanto ai moti spontanei, pei quali prende motivo dalle sensazioni stesse giusta la esigenze della vita. Indi da queste attività due classi di azioni emergono; alcune che direttamente riguardano la conservazione della vita animale come la nutrizione, la circolazione del sangue, il battito delle arterie, il moto di tutti gli umori, il respiro e simili, dette perciò *vitali;* altre che riguardano più direttamente l'esercizio, la conservazione o la soddisfazione del senso, ed indirettamente si volgono anch'esse alla conservazione della vita, e *sensuali* si appellano. Tanto le une che le altre hanno di comune che procedono dall'attività dell'anima, e ciò per esigenza dell'unione personale dell'anima col corpo; onde sono indipendenti da volere e consiglio, sono cieche e fatali. Ma si differenziano in questo, che le prime assolutamente e immediatamente si riportano e si connettono al principio vitale-animale così che non ammettono alcun intermedio, non si pensa la vita animale nell'ordine presente senza di esse, sono radicate nel sentimento fondamentale immediatamente, e perciò sono così fatali che l'arte e l'educazione, l'esercizio non le può nè modificare nè cangiare: le seconde al contrario non necessariamente si connettono al principio vitale, perchè possono anche non essere nell'animale senzachè alcun radicale sconcerto in lui nasca; potrebbero senza dubio essere diverse da quelle che sono e perciò posson coll'arte e coll'educazione ricevere delle modificazioni; finalmente, quantunque dipendano dal sentimento fondamentale, non ostante ricevono origine od occasione dalle sensazioni, e potrebbero giudicarsi un che di intermedio tra il sentimento fondamentale e la sensazione formata, in quanto sono occasionate da alcune sensazioni ma non sono sensazioni formate, hanno attinenza e quasi scaturiscono dal sentimento fondamentale della vita, e procedono a divenir sensazioni o anche cognizioni. Le prime da alcuno furono chiamate *istintivo-vitali*, le seconde

sono propriamente le *istintivo-sensuali* od istinti.

39. Colla voce *istinto* i filosofi generalmente intendono = il principio dei moti della forza sensitiva scompagnati da cognizione e ponderazione, da deliberazione e scelta di volontà =; e, come altri dissero, = il principio di quelle azioni sensitive od animali, le quali nell'animale stesso si producono dalla natura sensitiva collo svilupparsi della organizzazione e manifestarsi dei bisogni fisici, indipendentemente da previa esperienza =.

Di vero, fatta l'unione dell'anima col corpo e risultatone l'animale, cioè un vivente, questo, come è una forza dotata di un conato e una potenza attiva, perciò dotata di un atto primo almeno, così acquista e porta seco una necessità di svilupparsi; quindi un bisogno dichiaratamente sentito, ma vago e indeterminato quanto all'oggetto, e una inclinazione, vaga bensì, ma vera, forte e naturale a soddisfarlo. Tutto questo fa sì che l'animale per proprio interno impulso allo sviluppo si muova, e in uno alla conservazione di sè e alla soddisfazione delle proprie intime tendenze; e perciò nello svilupparsi si porti ad oggetti capaci di rispondere alle proprie esigenze, quantunque non determinati; e perchè mai prima sperimentati, ovvero perchè in cotesti casi opera solamente siccome animale e senziente, che non inchiude nè importa cognizione, riflessione, e discernimento, o consiglio. E da ciò si rileva e conferma che l'istinto è cieco e fatale. Esso è la natura animale che si attua alla soddisfazione dei suoi bisogni primamente sentiti; esso è l'attuazione della spontaneità; esso si radica nel sentimento fondamentale della vita ed è eccitato da alcune sensazioni determinate, ma non è nè l'uno nè le altre, e si porta verso sensazioni.

Esso, come dipende dall'unione intima dell'anima e del corpo, così è intimo nell'animale; perciò non ha dipendenza o attinenza con esterno agente, che costringa l'animale a produrre questi e quei movimenti per avere sfogo; ma ha peraltro ragione nella natura stessa dell'animale. Ogni essere, secondo l'ordine della ragione eterna, tende necessariamente alla conservazione e alla perfezione di sè. L'opposto di questa dottrina sarebbe un contraddittorio. Così l'animale: e quindi prova un bisogno naturale, intimo, e una tendenza necessaria, ineluttabile a procurarsi, conservarsi, e crescere nello stato di bene e di piacere: in quel modo che prova di necessità di natura un'avversione, un ribrezzo verso il male, il dolore e qualunque molestia; e quindi una naturale tendenza a respingerla, a schivarla. Indi consegue, che bene possono distribuirsi in classi determinate i moti spontanei o istintivi degli animali. Così, una comprende tutti quei moti, onde l'animale pel suo istinto sensuale tende ad allontanare da sè tutte quelle sensazioni che gli sarebbero dolorose e a vincere ogni molestia; un'altra quei moti comprende, onde tende a procurarsi sensazioni piacevoli, a continuarle, o renderle vieppiù intense; una terza quelli, onde l'animale tende a procurarsi sensazioni non mai provate per soddisfare ai suoi bisogni presenti.

40. Dietro le cose discorse fin qui potrebbe parere, se non altro, una superfluità, provare l'esistenza dell'istinto. Ciò nonostante perchè alcuni l'hanno negato, specialmente all'uomo, siccome molti della scuola lockiana e altri; quindi giudichiamo non al tutto inutile e infruttuoso recarne brevemente alcune prove di fatto. Di vero niuno porrà in dubio il naturale pendio dell'uomo all'imitazione; niuno gli atti spontaneissimi onde ci sforziamo di riacquistare l'equilibrio nell'istante che sentiamo di perderlo; nè quelli, per cui chiudiamo gli occhi quando ne sono minacciati, e alla luce straordinaria abbagliante; nè il rizzarsi dei capelli, dei peli, e l'aggricciare della pelle, il ritenere del fiato all'aspetto, al pensiero, al solo racconto di un pericolo, di una paura, di un orrore, alla presenza d'un oggetto schifoso e simili. Or onde procedono tutti cotesti atti e moti se non che dall'istinto? Chi muove il feto entro il seno materno, onde alcuna volta si agita così fortemente per appagare i bisogni che già potenti se gli fanno sentire? Onde è che il neonato cerca subito la luce ed alla bocca reca ogni oggetto se gli presenta: chi lo istruì la prima volta a suggere il latte se non l'istin-

to? Chi ammaestrò certi uccelli non nati sotto covatura della propria madre, ma per sola industria umana, nè mai mescolati con altri di cui imitassero le azioni; chi li guidò a fidarsi al volo la prima volta, a farsi il nido, ad emettere tante altre azioni non mai eseguite prima, senza che mancassero mai del loro effetto corrispondente? Chi, se non l'istinto, guida gli uccelli viaggiatori nelle loro trasmigrazioni; chi induce il pulcino ricovrarsi sotto le ali della madre alla presenza di un pericolo? Chi guida la formica a mettere insieme grano nella state per la stagione che non dà raccolto, chi l'ape nel fare il miele? Se non si ammette l'istinto tutte queste azioni e tante altre simili, che dall'uomo e dagli animali si compiono, restano inesplicabili, senza principio e ragione.

41. Qui però è ancora da por mente ad una cosa: l'istinto per sua propria entità appartiene all'essere animale; e quindi sotto quest'aspetto egualmente all'animale propriamente detto e all'uomo. Pure i modi, onde nell'uno o nell'altro rimane attuato, hanno molte differenze fra loro. Di vero nell'animale, come incapace di istruzione ed educazione propriamente detta, l'istinto resiste ad ogni cangiamento e modificazione, rimane sempre qual è ed ha in ogni circostanza pe' suoi atti e moti pieno sfogo. Esso in una parola nell'animale tien luogo di intelligenza, di ragione e di volontà, e dirige, se così è lecito parlare, quelle tante operazioni che in lui si avvicendano, e che sembrano non altro che risultato di conoscenza, di consiglio, di arbitrio. Nell'uomo al contrario l'istinto esista bensì; ma, perchè ragionevole e capace di educazione od istruzione, l'istinto è così modificabile in lui, che, essendo in tutta la maggiore sua attualità ed energia nel principio della vita animale umana, decresce a poco a poco collo svilupparsi dell'intelligenza, finchè giunta questa al più completo e pieno suo sviluppo ed esercizio, quello è quasi del tutto annientato e non ne rimane più che qualche debolissimo segnale nei fenomeni, come si dicono, di simpatia ed antipatia, o negli atti primo-primi, che colla ragione o volontà possono vincersi, modificare e cancellare, come assai volte avviene. Intanto ciò che riguarda l'istinto è bene sapere, perchè, come ognun vede, ha assai interesse anche per la parte morale; avvegnachè delle dottrine respettive debbasi farne un uso e un' applicazione, quanto all'uomo, circospetta, giudiziosa, prudente.

§. 5. *Della cognizione compiuta e della riflessione, principio e mezzo di lei.*

42. L'uomo è animale ragionevole: egli è ragionevole in quanto è un'anima fornita di intelligenza; è animale in quanto è un corpo organico, informato, vivificato, renduto sensifero dall'anima intelligente; di tal guisa però che l'anima bene si intende ragionevole anche prescindendo dal corpo, ma questo non si intende vivo certamente se non per la unione sua coll'anima. Perlochè quanto alla ragionevolezza l'uomo si comprende intelligente anche prescindendo dal corpo, avvegnachè di fatto nessun istante esista, siccome intelligente, che non sia un' unione dell'anima col corpo; ma senziente e, per parte del corpo, sensifero non si intende indipendentemente dall'unione personale dell'anima, siccome informante, vivificante e senziente radicalmente, col corpo, informato da lei, vivificato e così renduto sensifero e in certo modo, per ragione dell'unione personale, senziente anch'esso. Dunque l'uomo, animale ragionevole, è un essere intelligente o sensitivo; ma *per priorità di origine*, usando una frase scolastica, prima è intelligente poi sensitivo. Egli, in ordine al volere divino che lo crea, è intelligente per natura e condizione dell'anima sua; egli è sensitivo per ragione delle proprietà, la attuazione delle quali è legata al destino e fine immediato della creazione di lei. E poichè il destino e fine immediato dell'anima per libera disposizione del creatore (il quale vuole l'uomo appunto in quantochè è un essere risultante dall'unione di un'anima intelligente e viva di sua natural condizione e informante un corpo organico, ordinato all'evoluzione delle operazioni sensitive di lei, che per questo è renduto vivo, sensifero e sensitivo in lato senso) è in rapporto o dipendenza dalla sua natura: quindi l'essere l'uomo sensifero nel cor-

po, sensitivo nello stato di unione delle due sostanze, anima e corpo, è in rapporto di dipendenza o almeno di subordinazione all'intelligenza dell'anima. Di tal guisa l'uomo è intelligente per naturale esigenza dell'anima, è sensitivo perchè il principio intelligente informa il corpo, lo vivifica e, per quanto è possibile fra due sostanze tanto diverse, gli communica sè stesso e, renduto con esso lui per un'intima unione una cosa sola, esplica anche il germe della sensività che in sè avea, ma teneva chiusa per deficienza della condizione necessaria ad esplicarla, che era l'unione col corpo; al che lo abilita l'unione stessa quando, intelligente per sua natura, informando il corpo, lo rende sensifero, e l'uomo tutto rende sensitivo di fatto e seuziente, almeno nell'atto primo.

43. Lo esposto fin qui è beosì l'ordine in cui l'uomo è costituito di fatto; che cioè prima, nell'atto in cui è creata l'anima di lui, abbia per sua naturale intrinseca proprietà l'intelligenza e questa immediatamente abbia il suo primo atto cioè l'intuito; e poscia si intenda l'unione di lei col corpo, in conseguenza la vivificazione di questo e l'essere renduto sensifero, ed avere così il primo esplicamento della proprietà sensitiva che esigeva qual necessario suo motivo l'unione personale dell'anima e del corpo, indi avere l'atto iniziale della sensività, l'atto primo di sensazione, cioè il sentimento fondamentale in rapporto di dipendenza e di subordinazione all'intuito; ma non si creda mica per questo che ciò importi differenza di tempo. Imperciocchè per quanta distanza noi possiamo porre fra un'atto e l'altro trattando del fatto della formazione dell'uomo, veramente la cosa avviene così. L'anima, nell'atto che è creata, è illustrata dal lume divino e perciò, sebbene oscuramente, genericamente, è resa attualmente intelligente del suo lume e di quanto è in lui o da lui procede, che possa essere a portata della facoltà naturale razionale dell'uomo; e in quell'atto, che creata e illuminata ha la visione oscura e generale del suo oggetto intelligibile, è unita al corpo e lo vivifica e lo rende sensifero; e in quell'atto, che unita al corpo lo informa e lo vivifica, sente la sua vita nella vita e colla vita del suo corpo, si sente vivificantelo, in somma sente l'uomo la sua vita personale; in che è espresso e contenuto il sentimento fondamentale, di fatto contemporaneo all'intuito, ma posteriore di origine e però dipendente, subordinato a lui, siccome atto che senza di quello non potrebbe spiegarsi.

44. L'uomo è animale ragionevole o quindi per questo solo già un'essere intelligente e sensitivo. Pertanto, come esso nella sua natura è renduto una sostanza viva e costituito intelligente e sensitivo, immediatamente si produco negli atti suoi primi quale forza e potenza; atti che sono l'intuito e il sentimento fondamentale e quello subordinato, a cui segue l'istinto quale esplicazione del sentimento fondamentale. Or questi due, intuito e sentimento fondamentale, siccome atti primi della potenza e conati della forza, sono immanenti, continui, invariati ed invariabili, e perseverano nella loro attualità finchè persevera la potenza loro e la forza. Ove perciò è da riflettere che, quantunque l'uno sia subordinato all'altro per ragione di origine e perchè l'uno è quasi condizione dell'altro, non si confondono però nè si identificano, sia nella natura, sia negli atti; che anzi rimangono marcatissimamente diversi. E benchè di fatto siano contemporanei e in certo modo communicabili per la subordinazione di esistenza del secondo dal primo; pure è sempre vero, che sono così differenti, che il primo specialmente non implica in nessuna maniera il secondo nè gli si riferisce, ma ne è affatto indipendente; avvegnachè il sentimento fondamentale, sotto qualche aspetto, di sua natura sia subordinato all'intuito.

45. Intanto però, nello stato di intuito e di sentimento fondamentale, l'uomo è nello stato di cominciamento non di compimento dei suoi atti. Or, essendo egli un'essere vivente, ha un continuo moto ed impulso verso l'azione e verso una fruizione, e in conseguenza verso il compimento de' suoi atti, onde nasce la fruizione stessa. Ciò che opera questo nella parte intellettiva è la riflessione.

Infatti l'uomo è il soggetto della cognizione umana, la quale però non si ha senza l'oggetto suo, che, secondo una divisione generalissima, non può essere

se non, o Dio, o il mondo, cioè la creazione; ove è compreso l'uomo stesso, oggetto insieme e soggetto della cognizione sotto diversi rispetti. E quindi oggetto di cognizione è Dio, o il mondo, o ciò che in loro è contenuto, o da loro rilevasi, o che ha rapporto o specifica il rapporto fra loro. Perlochè, onde esista la cognizione, d'uopo è che l'oggetto sia in rapporto col soggetto atto a ciò e questo con quello; vale a dire che quello sia convenientemente applicato alle facoltà di questo. La cognizione considerata soggettivamente ha quasi due stadii, mentre l'oggetto di lei rispetto a lei è sempre invariabile ed invariato. Il primo è lo stadio di cognizione oscura; l'altro lo stadio di cognizione del proprio oggetto determinata e chiara. Finchè non è tale non è propriamente cognizione per noi; poichè, sapendo tutto, in certo modo non sappiamo niente. Il primo stadio è veicolo e fondamento al secondo; ed i due stadii desumono la loro differenza dalle generali due facoltà radicali, onde si hanno le due specie di cognizioni. Una è l'intuito a cui si associa e in certo modo si subordina il sentimento fondamentale e l'istinto, onde la cognizione iniziale, oscura, generica, informe; l'altra la riflessione, che su quelli fondata e servendosi od esplicando viemmeglio ciò che danno essi, o da loro emerge, dichiara, concretizza, specifica, determina e compie la sua cognizione e in certo modo gli oggetti di lei.

46. Poichè lo vero, dato l'intuito e il sentimento fondamentale, atti primi passivi dell'intelligenza e sensività dell'uomo, viene eccitata la di lui attività, e quindi, tanto nella parte o potenza intellettiva, come nella potenza intellettiva e sensitiva insieme, viene eccitato al compimento dei suoi atti; indi alla intellezione compìnta e determinata dell'oggetto intelligibile, o dell'oggetto intelligibile e insieme sensibile. Perciò, dato l'intuito e il sentimento fondamentale, e questo prodottosi quasi immediatamente in sensazioni, la umana intelligenza, eccitata agli atti ulteriori per naturata sua esigenza e propensione, si ripiega sovra sè stessa e in conseguenza sovra i suoi atti primi: ove trovando l'oggetto della prima sua intellezione, è indotta riconoscerlo da sè distinto, e in certo modo appropriarselo siccome intelligibile; che vale renderlo astratto, mentre nell'intuito era concreto e in certo modo confuso colla mente stessa: e trovando l'oggetto della sensività e della sensazione, è costretta distinguerlo da sè e dagli atti suoi, e questo ancora astrarre, intendendolo, circoscrivendolo e determinandolo. Ove è da notare che, il primo passaggio dagli atti incompleti ai completi nell'intelligenza e nella sensazione, è prodotto di naturale esigenza e propensione dell'anima; e però di spontaneità piuttostochè di altro principio: di guisa che le prime riflessioni sono atti più che altro istintivi e spontanei della mente; gli atti ulteriori poi sono prodotto della riflessione non da naturale esigenza della intelligenza determinata, ma piuttosto dalla volontà diretta e immediata, o indiretta e mediata, per abito o ripetizione di atti contratta. Così è bene osservare che l'intuito, e questo col sentimento fondamentale, presentano il loro obbietto generico, confuso; quando la riflessione lo dichiara e lo determina, sè lo appropria, e però lo fa suo inteso. Quindi lo rende astratto, conosciuto, intelligibile lo rapporto al soggetto, distinguendo una cosa dall'altra; l'oggetto dal soggetto, il sensibile dal sensitivo e intellettivo insieme, e le azioni onde il secondo si appropria il primo, determinandolo. Il che dalla mente si opera per mezzo di un sensibile peculiare e appropriato, che è il segno.

47. Invero sopra dicevamo già che gli oggetti della cognizione sono, o Dio, o la creazione, o ciò che in loro e per loro si intende, o dipende, o è contenuto, o è connesso, o è in rapporto con loro. Quindi in due classi generali si possono dividere tutti gli oggetti della cognizione; lo intelligibili puri e in intelligibili e sensibili insieme. Gli intelligibili puri e i sensibili stessi per la parte loro puramente intelligibile, sono presentati e appresi, prima dall'intuito, e poi dichiarati e determinati dalla riflessione; gli intelligibili e sensibili insieme, per la parte sensibile, sono presentati e appresi per l'intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione, e renduti concreti permezzo della riflessione. Laonde la riflessione prende le mosse primamente sempre

dall' intuito, e dietro lui alcuna volta dal sentimento fondamentale e dalla sensazione, e procede poi per diversi gradi ed atti a formarsi la cognizione compiuta dell' oggetto; ma con questo, che, se si tratta di intelligibili puri, si riporta al solo intuito o da lui prende le mosse; se di intelligibili e sensibili insieme, o di ciò che si attiene al sensibile, si riporta all' intuito, al sentimento fondamentale e alla sensazione. Quindi nel primo caso si serve come di ausiliari delle facoltà che immediatamente da lei originano, come attenzione, giudizio ec., nel secondo, di queste e della sensazione, coscienza ec. Sempre poi, a rendere concreta e determinare assolutamente la sua cognizione, ha bisogno di un mezzo generale e comune, cioè del segno o parola. Perciò gli intelligibili o sensibili insieme dopo l'intuito, hanno bisogno di un sensibile proprio o speciale per essere appresi, che è la sensazione; ad essere determinati poi hanno bisogno del sensibile comune, il segno. E però, dato l' intuito, o esso e il sentimento fondamentale e la sensazione, la riflessione, ripiegandosi sopra l' oggetto, sè ne appropria l' intelligibilità e per mezzo del segno la concretezza e la determina; e quindi l' intelligenza accoppiata alla sensività, cioè al segno, adoperandosi sopra l' oggetto presentato dall' intuito, o dalla sensazione ed intuito, costituisce la cognizione riflessa, determinata o compiuta dell' oggetto, propria dello spirito umano. « Ma da questa associazione di potenze (la intelligenza che apprende » l' elemento intelligibile dell' oggetto, » la sensitività, che per mezzo del segno, come elemento sensibile, lo determina) non segue già, dice Mazziei » pag. 149. vol. 1, che si confondano insieme o si scambino i loro oggetti » respettivi, il che sarebbe assurdo; ciascuna serba la relazione col suo proprio, e agiscono soltanto di comune » consorva. Quindi con sicurezza può » dirsi, che nell' uomo la integra facoltà » conoscitiva risulti dall' associamento » delle due sovraccennate potenze: o gli » elementi intelligibili o sensibili concorrano insieme a formare l' umana » cognizione distinta e compiuta. L' attività dello spirito umano, per la quale » egli col concorso di quello due distinte » potenze produce o compie la sua cognizione, si può considerare come una » sola facoltà, che per il modo con cui » opera chiamiamo *riflessiva*; perchè lo » spirito in essa si riflette, cioè si ripiega sovra il suo atto: e la riflessione perciò, che esprime il ripensamento, è l' umana intelligenza nel compimento de suoi atti ». Onde a quel modo che l' intuito ha a sè subordinato il sentimento fondamentale, la riflessione ha subordinati a sè tutti gli altri atti e potenze che concorrono a determinare la cognizione di qualche cosa, come la sensività, la sensazione, la coscienza, l' attenzione ec.

48. E qui si ponga mente ancora alla natura complessiva della cognizione e si vedranno viemmaggiormente dilucidate le fin qui esposte dottrine, e si troverà come la riflessione, che compie la cognizione, domina sopra tutte le facoltà. Di vero ogni cognizione umana basa sopra una sintesi reale; anzi non è altro che una vera sintesi, le quanto principiando con una sintesi totalmente oggettiva, ed essendo sviluppata o maneggiata per mezzo un analisi, termina poi in una sintesi oggettiva o razionale insieme, che somministra la cognizione compiuta dell' oggetto. L' intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione presentano il loro oggetto qual è nella reale unione di tutti gli elementi che lo costituiscono senza distinzione fra loro; e però la cognizione di tali oggetti nello stato di intuito, di sentimento fondamentale e di sensazione è oscura, indeterminata, confusa, perchè la cognizione comincia dall'oggetto qual è, senza aver riflettuto agli elementi che concorrono a costituirlo ed avervi distinti: all' intuito, sentimento e sensazione segue la riflessione, e questa per diversi suoi atti, che implicano quasi altrettante facoltà da lei dipendenti, scevrando e distinguendo gli elementi della cognizione e partitamente intesili, razionalmente li riunisce, e presenta poi la cognizione intiera e distinta dell' oggetto. Ove è da riflettere che essa non opera mica con quella lentezza con cui noi esprimiamo la sua azione: ma alle volte ha bisogno di più tempo; alle volte queste sue azioni intermedie le produce

con una celerità impercettibile, e alle volte, come ho detto sopra, si operano nell'uomo quasi istintivamente e primitivamente per la natural sua propensione, bisogno e movimento verso il sapere e la cognizione compiuta; alle volte, e le più e le moltissime, gli atti di riflessione si producono sotto l'influenza e direzione attuale o abituale del volere.

49. Ma l'oggetto della cognizione può essere o Dio, o una cosa generica, e un sensibile; e quindi e un puro intelligibile, o un sensibile. In ogni caso, presentandosi per intuito questi oggetti, danno sempre una sintesi reale. Ma per la cognizione compiuta si adopra l'analisi, e perciò vengono in campo diverse facoltà subordinate alla riflessione.

Se la cognizione, per esempio, versa sopra l'assoluto, certo, per appurarlo, meno lavoro intellettuale ci vuole e minor numero di elementi intellettivi si richiedono. Conciossiacosachè basta che il pensiero si ripieghi sopra sè stesso e la mente, rivolgendosi sopra il primo atto intellettivo e suo oggetto, lo concretizzi, per avere la nozione dell'assoluto, o Dio. Alla prima riflessione infatti sopra la percezione iniziale appurerà la realità generica, indeterminata, ma concreta, perchè reale, che come tale contiene in sè la ragione di ogni realità; appurerà la realità fondo e principio dello stesso primo atto intellettivo, cioè l'Ente, che è l'assoluto, cioè Dio. E quindi come si appura con una semplice prima riflessione diretta, e come esclude l'elemento sensibile e fantastico, la possibilità e la causalità, così può dirsi a ragione che poco lavoro intellettuale e pochi elementi intellettivi richiede. Se la cognizione versa sopra un puro intelligibile, ma generico, universale, allora crescono i lavori della mente e gli elementi che concorrono a formarlo.

50. Infatti i tipi, siccome tali, esistono in Dio solamente, e però solamente in lui potrebbero scoprirsi. Ma, sebbene genericamente di loro nella percezione primitiva abbiamo una nozione confusa, e sebbene anche alquanto chiara la potremmo avere, sempre però indeterminata e come esprimenti i soli possibili in genere; posto che si avverasse una condizione impossibile nell'ordine presente di creazione, che cioè l'uomo o separato di fatto o siccome separato dal corpo, niun rispetto avendo e niuna attinenza serbata inverso la sensività ed altre facoltà affini, potesse pensare; pure, stando che l'uomo veramente e di fatto è lo intelligente sensibile attuato fin dal primo istante di sua esistenza, nè diversamente secondo l'ordine presente si può concepire; quindi avviene, che ammesso l'ordine fra le parti che il costituiscono e l'attuazione delle facoltà onde è fornito, (di guisa che a formar l'uomo debbasi concepire prima l'anima poi il corpo, e prima l'attuazione dell'intuito poi della sensività pel sentimento fondamentale, ma prima di *priorità di origine* non di fatto, l'uomo realmente non concependosi se non nel concepimento simultaneo di tutte queste cose, nè esistendo di fatto se non nell'unione di coteste parti e nell'attuazione simultanea di coteste facoltà) si debbono poi spiegare le azioni sue e specialmente quelle di pensiero, in rapporto e relativamente alla congiunzione ed accordo delle sostanze che il compongono, allo svolgimento delle facoltà di cui è fornito. Per lochè se si tratti della nozione di Dio, che niuna dipendenza necessaria ha dai sensibili, si appura per la sola immediata riflessione sull'intuito, avvegnachè possa confermarsi anche coi dati dei sensibili. Ma quando si tratti degli intelligibili generici ed universali, per averne, non una cognizione indeterminata quale dei tipi contenuti nella mente divina, ma una cognizione determinata e circoscritta quale dei tipi insieme, dei possibili, dei generi e delle specie delle cose attuate, non basta la sola riflessione assoluta, diretta e immediata sopra l'oggetto generico e complesso presentato dall'intuito, ma è duopo dall'intuito passare ai dati della esperienza, e raccolto quanto dall'uno e dall'altra vienci somministrato, mediante la esperienza stessa, l'attenzione, l'astrazione e la sintesi intellettiva, subordinate tutte alla riflessione, appurare e determinare la nozione dell'universale astratto. Così, dato l'intuito, nel quale genericamente e in confuso sono alla mente umana comunicate le nozioni dei tipi e dei possibili; dato il sentimento fondamentale, contemporaneo ma subordinato

all' intuito e dietro quello in conseguenza la esperienza, per la quale si presentano allo spirito gli esseri creati, attuazione dei possibili, esemplati dei tipi; svolgendosi la facoltà riflessiva e facendo caso dei dati dell' intuito e dell' esperienza ad un tempo, adoperato su di essi l'attenzione e l'astrazione, e però per questa scevrata dalle condizioni peculiari la *quiddità* (come dicevano gli scolastici) delle diverse cose e per l' azione sintetica confrontata con quei semi del pensiero, con quelle nozioni oscure e confuse che prima furono communicate nell' intuito ed esistettero realmente nella mente umana sebbene nol sapeva, e poi quasi naturalmente vennersi coll' uso della vita, dell' esperienza e dalla ragione vieppiù rischiarando, e che ora nella loro circoscrizione e determinazione rifulgono chiarissimamente al pensiero stesso; e trovatala con esso loro identica, siccome veramente identica deve essere l' esemplato al tipo, l'effigiato all' effigie, l' idea all'oggetto, acciocchè con proprietà e verità si possano chiamare effigiato, esemplato, idea, o rappresentanza; intendendo cotesta ideetità astrattamente si ha l'universale detto riflesso, che si potrebbe dire anche soggettivo, in quanto per sè è formato dalla mente puro intelligibile, generico, o specifico. Nel quale è chiaro dal discorso fin qui come concorrere debbano a formarlo o costituirlo, e l' intuito, e il sentimento fondamentale, e la riflessione, e sotto questa la esperienza, l'attenzione, l'astrazione, la sintesi soggettiva.

51. Questi poi sono gli elementi che concorrono alla nozione dell' universale astratto. L' Ente come reale e intelligenza necessaria, soggetto fontale d' ogni tipo, d' ogni idea, ragione d' ogni possibilità, d' ogni attuazione, d' ogni realtà. Il tipo, il possibile, come contenuto e sostenuto dall' Ente, nel quale è la ragione dell'attuabilità degli stessi, tipo e possibile, e però li sostiene come sostanza e li attua fuori di sè come causa nei loro esemplati. Il reale finito, creato dall' Ente assoluto, sua causa e sostanza prima assoluta, a norma dei suoi tipi e in quanto possibile; creato che contiene la *quiddità*, rappresentanza espressa, decisa del tipo, per la quale può col paragone formarsi l'intelligibile puro, astratto, universale. Finalmente questa stessa *quiddità*, che in certo modo si astrae dal reale creato e che, con essere così astratta, è quasi la base e il gradino per salire, mediante la operazione sintetica del pensiero, al concetto formale dell' universale generico o specifico. Ove chiaro si scorge che la nozione di Ente, la nozione e il principio di creazione con quelli che a questo necessariamente si connettono, come sarebbero specialmente quelli di causa e di sostanza, concorrono, e lo spirito nostro se ne serve alla formazione di ogni cognizione, che versa puramente su oggetti intellettivi; anzi sono necessariamente inchiusi in ogni nozione o intuitiva, o anche sperimentale, che si abbia da noi. Che se cotesti elementi non sono avvertiti distintamente, ciò avviene appunto perchè si comincia l' azione intellettiva coll' intuito, e si progredisce, direi così, per del tempo colla cognizione informe, finchè non si rifletta e non si distinguano gli elementi concorrenti a costituire e componenti una nozione; non avviene perchè manchino. Di tal guisa rimane vieppiù e meglio dichiarato, che noi cominciamo gli atti intellettuali da una sintesi reale, dall' oggetto presentato dall' intuito, la quale diviene sintesi ideale in quanto l' oggetto come tale è pensato nell' intuito medesimo; che sopra questa adoperiamo l' analisi, e però troviamo gli elementi onde si compone ogni nostra cognizione; indi per una sintesi intellettiva si intende di nuovo, ma distinto e determinato, l'oggetto, o a dir meglio, si ha la cognizione compiuta, ove la mente conosce ed avverte distintamente sè, la sua cognizione, e l'oggetto della medesima.

52. Che se la cognizione versa sopra sensibili, dato l' intuito, il sentimento fondamentale e la sensazione, allora questo, nella cognizione completa, concreta e determinata, è il lavoro della mente e questi ne sono gli elementi costitutivi. Vi è cioè l' elemento concreto, determinato dell' individuo, su cui versa la cognizione, il quale, come è subordinato ed esprime l' attuazione di un tipo, di un esemplare, di un possibile, di un genere; così indica un reale assoluto e concreto da cui procede per creazione e da cui, come causa e sostanza prima con un immanente sua azione, è sostenuto nell' esistenza

propria individua. Perciò in quel modo che la riflessione si adopera sull'intuito e sul sentimento, così immediatamente sulla sensazione determinata si riporta e si appoggia coll'attenzione, colla riflessione speciale, coll'analisi e sintesi, onde formarsi dell'oggetto sensibile ed appropriarsene la cognizione determinata, compiuta e concreta.

53. Ad alcuni forse non piacerà questa mia esposizione sulla formazione della cognizione compiuta, e la tratteranno forse di sogno e parto di bizzarra fantasia. Ma pure prego costoro a ben ponderare e spassionatamente le cose, e vedranno che poi poi lo esposto da me fin qui non è un sogno, ma una verità. Io ho detto altrove che, nello esporre il mio sunto filosofico, intendo di trovare e proporre l'ordine vero, reale ed oggettivo delle cognizioni, desumendolo dall'esame dell'uomo nello stato adulto e di esplicamento, nel quale le cognizioni veramente hanno un ordine, un rapporto, una dipendenza propria, intrinseca, naturale e necessaria, siccome quello che esprime il passaggio dallo stato puramente oggettivo allo stato oggettivo-soggettivo, dallo stato sintetico all'analitico-sintetico, dallo stato informe e quasi materiale allo stato esplicito e formale, dalla cognizione iniziale alla compiuta, includendo l'oggetto, il principio, la ragione, la disposizione e l'ordine e la dipendenza stessa della cognizione e degli oggetti suoi. Or appunto cotest'ordine è, che prima sia la cognizione iniziale ed oscura, cioè la percezione prima o intuito; poi segua la riflessione, che si esercita sulla percezione primitiva, e ne distingua e determini gli oggetti. E poichè l'Ente assoluto e necessario è la ragione di ogni altro ente e il principio e la ragione anche della cognizione, sia di sè sia delle altre cose; indi veramente, come la cognizione iniziale intuitiva basa e comincia da lui, in cui in quel primo atto sono comprese e confuse tutte le altre cognizioni d'ogni genere e d'ogni cosa; così l'ordine reale, la connessione e la dipendenza che hanno le cognizioni riflesse e complete, è di trovare prima l'Ente colla riflessione sopra l'intuito; poi i tipi, universali possibili, in lui mediante il concetto primitivo e quasi innato di creazione; indi riportandosi o tenuto conto del sentimento fondamentale, sensazione ed esperienza, trovare i fatti reali creati e averne una cognizione concreta e determinata; onde risalendo alle forme o tipi e trovatili in rapporto coi fatti, in quanto questi, come esemplati, esprimono precisamente quelli, loro esemplari, avere gli universali astratti, e i principi scientifici generali: ordinando in tal guisa la cognizione riflessa che, intendendo a scoprire e accettando l'ordine ch'ella ha veramente in sè intrinseco dal rapporto ed ordine de' suoi oggetti, questo ci sia il vero principio pel quale, senza lasciar campo a controversie, si spieghino e si ordinino i fatti e le dottrine. La qual cosa io confermo coll'operato stesso da tutti i filosofi assennati, i quali, checchè vogliasi dire od esporre dai preconcetti e difesi sistemi, alla prova di fatto discendono tutti e si servono degli stessi universali principi, che hanno il loro valore sempre, perchè si connettono e sono subordinati, anzi sono molteplice espressione della stessa verità sostanziale, la quale in tanti modi ci si communica, ci rifulge innanzi sotto tanti aspetti, sotto tanti punti ci si fa vedere, mentre li collega tutti e li unifica in sè. Poco poi importa a me che, dato l'intuito e la riflessione su lui per le generali e riconosciuto che, come l'ordine della realità è questo tale, così è a questo rispondente l'ordine intrinseco della intelligibilità e della cognizione; e però, che da noi debbonsi gli sforzi dirigere colà, onde vedendo di scoprire meglio che si può l'andamento naturale di cotesti due ordini, ad essi procurare di sottordinare il complesso delle nostre cognizioni individuali appunto per appoggiarle sopra una base sicura, vederne in conseguenza i rapporti, conoscerne i legami e il principio ed avere così in mano il mezzo facile per vieppiù estenderle, camminando sempre sopra sodo terreno e battendo la strada più diritta senza pericolo di porre piede in fallo o di far salti: poco poi importa a me, diceva, che, posto in sicuro l'ordine intellettivo, quanto all'ordine sensitivo e sperimentale, o ai fatti speciali, la riflessione cominci o sia occasionata dalla sensazione di una rosa, di un grido, di un sasso, o del me. Ho

notato parimente e confermo, che la riflessione è di due sorte: una è spontanea e necessariamente si opera per esigenza e naturale movimento dell'uomo verso il sapere, in quanto che l'uomo è naturalmente intelligente e, l'intelligenza non potendosi dire realmente, pienamente e formalmente attuata se non per la intellezione vera e formale e concreta e compiuta di qualche cosa, quindi è necessariamente portato agli atti che cotesta intellezione determinata gli possono somministrare. E perciò, supposto l'intuito, primo atto intellettivo incompiuto, o il sentimento fondamentale, atto sensitivo iniziale, od anche la sensazione, lo spirito si attua naturalmente nell'intellezione determinata di qualche cosa, portandosi colla sua potenza riflessiva sopra quell'oggetto, che più ebbe forza nello intuito di colpire ed eccitare la sua virtù intellettiva. Da questa riflessione spontanea si hanno le cognizioni dichiarate e concrete, ma non insieme collegate, di varie cose; e questa si esercita dopo l'intuito anche nei tempi della vita in cui la volontarietà esprossa e la deliberazione non hanno ancora valore; siccome si esercita assai volte anche in tempo in cui la volontà è in vigore, ma in quel dato momento non è all'atto, o rimane ad operare sola l'efficacia naturale dell'intelligenza. E così si spiega naturalmente l'esistenza di molte nozioni assai chiare dei primi passi della vita intellettiva e dei primi tempi della vita umana. Un'altra riflessione è sotto l'influenza della volontà; e questa perciò non si sviluppa se non dopochè la volontà e la deliberazione sono entrate in esercizio. Da questa sola si ha la cognizione chiara degli oggetti, la conoscenza dei rapporti, il metodo, il legame, l'unità nella scienza e la scienza stessa; e quindi ai dati di questa devesi ricorrere per sapere qual ordine veramente devesi riconoscere siccome vero e reale, vuoi obbiettivo, vuoi logico; e quale inpertanto e come debbasi esporre e difendere.

Laonde, chiuderò queste dottrine con ciò che dice Mazz. pag. 150. della sua — Filosofia Razionale —. « L'atto primo dell'intelligenza è l'intuito; l'atto compiuto è la riflessione: l'oggetto dell'intuito è fuori dello spirito, è l'idea nella sua concretezza, l'oggetto della riflessione è dentro lo spirito, è l'intuito medesimo e però l'idea astratta: l'intuito è confuso, immanente e indeterminato, la riflessione invece è distinta variabile e determinata: la cognizione intuitiva è puramente potenziale e iniziata, la cognizione riflessiva è attuale e compiuta. Lo spirito nostro nell'intuito è puramente spettatore, non compenetra sè stesso, non è conscio del suo atto: nella riflessione invece è attore, si ripiega in sè stesso, è conscio de' suoi atti. Lo spirito nell'intuito non ha duopo di alcun aiuto, mezzo e strumento: nella riflessione invece gli è mestieri di un qualche aiuto, mezzo e strumento per apprendere il suo oggetto, che astratto e nudo di realtà ha bisogno di una nota, d'una forma, d'una veste che lo distingua, lo esprima, lo circoscriva e lo determini, altrimenti non potrebbe appropriarselo, nè averne coscienza ».

54. Perlochè, qui riassumendo quanto abbiamo detto altrove più a distesa; l'uomo, come animale ragionevole consta ed emerge da due sostanze diverse, anima e corpo, ma strettissimamente legate o quasi identificate nella unità personale; è fornito di forze e facoltà respettivamente rispondenti ed esprimenti i due principi, cioè di forze sensitive e sensifere e di forze intellettive. Forza e *facoltà*, vocabolo di cui l'uso e il valore in generale è comunissimo e conosciutissimo, non vuol dir altro se non potenza di elicere un qualche atto, valore, proprietà e facilità onde un essere qualunque può esplicarsi, attuarsi, compiere qualche atto. Indi le forze sensitive-sensifere, od animali nell'uomo, sono la sensività stessa e l'istinto; *apprensiva* la prima, *espansivo* il secondo; le forze intellettive, o razionali, sono la intelligenza, forza *apprensiva*, e la volontà, forza *espansiva* ed operante. Ma poichè l'istinto ed è occasionato dalle sensazioni, e per sensazioni si esprime; si può quindi a ragione riportare e subordinare alla sensività, come facoltà principale o generica che comprende sotto di sè sentimento fondamentale, istinto, senso intimo, senso interno e sensazione propriamente detta, siccome sue specie. E poichè anche la

sensività, sia che si riguardi nella sua attuazione dipende dall'animazione e però indirettamente almeno dalla intelligenza, sia che si riguardi nella cognizione dei suoi oggetti, essa ne è la condizione, ma non dà la cognizione; perciò ammesso che trattarsi debba di tutte le sue specie, perchè veramente hanno riguardi specialissimi; pure, respettivamente alla cognizione delle cose, essendo essa condizione per alcuna ma non principio, quindi in certo modo crediamo doverla subordinare sotto quest'aspetto all'intelligenza e riflessione. In egual modo, poichè la volontà non si eserciterebbe se non previa la cognizione; perciò quanto alle forze razionali, lasciata alla volontà la sua somma importanza ed influenza sulla intelligenza per la parte specialmente che ha sulla riflessione seconda, detta con proprio nome *volontaria*, onde la ordinazione della scienza; pure nella parte conoscitiva la coordineremo alla riflessione stessa, in quanto ha su lei somma influenza, ma non è il fonte immediato di cognizione.

55. E perciò possiam dire che le facoltà di cui gode l'uomo sono molte; sia per la parte razionale, sia per la parte animale. Si ha per la parte razionale l'intuito, la riflessione spontanea, la riflessione volontaria, generale o particolare, e però la volontà col desiderio, l'attenzione, la contemplazione, la immaginazione, la memoria, l'analisi, la sintesi, il giudizio, il raziocinio ec. Si ha per la parte animale la sensività, e quindi come radice di atti il sentimento fondamentale, l'istinto, la sensazione, interna ed esterna, il senso intimo ec. Ma riguardo alla cognizione due sole facoltà generali si possono riconoscere dalle quali tutte le altre dipendono, o loro si connettono, siccome occasioni, esplicazioni, modi diversi od effetti. Una è l'intuito. Ad esso, come è stato detto tante volte, sono subordinati e dipendenti la sensività, il sentimento fondamentale, l'istinto, e sotto un aspetto la sensazione. L'altra è la riflessione, la quale si serve delle rimanenti cioè, della sensazione interna ed esterna, del senso intimo, dell'attenzione, contemplazione, immaginazione, memoria, giudizio, raziocinio, analisi, sintesi, come suo condizioni, occasioni, atti e modi; ed è influenzata essa stessa ed esercitata per imperio della volontà, mossa dal desiderio, eccitato pur esso dall'intuito, o sensazione, o senso intimo, o sentimento fondamentale, o riflessione spontanea. Sicchè l'intuito con quanto gli è subordinato ci dà la cognizione iniziale; la riflessione la compie, medianti le facoltà socie o sottoposte, delle quali facciamo esposizione nel paragrafo che segue, dopo aver trattato a distesa dell'intuito e del sentimento fondamentale e istinto altrove: a cui soggiungeremo un paragrafo sull'influenza della volontà e di lei rapporto colla riflessione; e un altro sul segno e parola quanto alla forma della cognizione compiuta; chiudendo quest'antropologia con un cenno delle idee e loro origine, e della teoria della cognizione.

§. 6. *Delle facoltà subordinate, di cui si serve la riflessione.*

56. L'intuito, o per sè immediatamente, o mediante il sentimento fondamentale e l'istinto, presenta informemente ed oscuramente gli oggetti della cognizione e però ci dà una cognizione incompiuta ed oscura: la riflessione da lui prende le mosse a completarla, servendosi delle facoltà subordinate. Così risulta chiaro che la potenza ed operazione conoscitiva comprende ed emerge dall'accordo e sviluppo fra la passività e l'attività dell'anima, soggetto conoscente. Comincia l'anima da uno stato passivo, come è stato accennato altrove, coll'intuito cioè, sentimento fondamentale e istinto, l'esercizio di sè, anche come intelligente; compie la cognizione sua colla sua attività, colla riflessione volontaria cioè e però colla volontà. Però di questo dopo parlato a dilungo di quello stato ci rimane a trattare.

57. *Riflessione* è il ripiegamento che lo spirito fa sopra sè stesso, sul suo intuito, sulla percezione intuitiva, sul sentimento fondamentale, o istinto, o sensazione, o sulla sua cognizione già determinata in qualche modo, per completare la cognizione stessa nei primi casi, e per dichiararla meglio e vederne le attinenze nell'ultimo. E poichè la riflessione dà il conoscere compiuto, perciò somministra

la distinzione del soggetto, dell' azione sua, dell' oggetto, e compenetrando sè stessa comprende e dà al soggetto la coscienza di sè. Dalla riflessione condotta a compimento si ha la scienza. Ma le riflessione è di varie sorte. Prima di tutto si divide in *spontanea* o necessaria, e in *volontaria*. La spontanea è quella che si esercita dopo i primi atti intuitivi o sensitivi sugli oggetti che più hanno avuto forza di eccitare l' attività dell' anima. Poichè, come abbiamo detto, essendo lo spirito forza intelligente e ragionevole, tende per propria natura al compimento degli atti suoi, di guisa che, ricevuto il lume intelligibile attuante l' intelligenza e il primo intuito o la sensazione, per natural propensione prima di tutto si porta a compietare i suoi atti verso quegli oggetti, che con più vigore i' hanno eccitato, circoscrivendone e determinandone in sè la cognizione. La seconda è quella che si esercita sotto l' imperio della volontà, allorchè, avuti i primi atti intellettivi di intuito o anche della riflessione prima, ulteriormente lo spirito per moto volontario si porta sulla sua cognizione, o sopra gli oggetti conosciuti già in qualche modo, gli rivolge, li maneggia o da tutti i lati gli osserva, anche aiutato dalle altre sue facoltà, onde più intimamente conoscerli e penetrarli, vederne le attinenze e i rapporti, e quindi costituire la scienza. Sia per la prima, che per la seconda, determinandosi la cognizione, vi è bisogno di segni, e però può valere ciò che diceva Gioberti. « La riflessione prima consta di concetti e di parole pensate, non potendosi riflettere senza uso di segni ». Inoltre la riflessione altra è *generale*, vale a dire quasi la facoltà generica che comprende ed esprime tutti i diversi modi di azione intellettiva per compire la cognizione; altra è *particolare*, o speciale, cioè quella per la quale lo spirito si volge a considerare e attende specialmente ad alcun atto, o ad alcun oggetto di ana cognizione: e questa è duplice ancora, *psicologica* cioè, se si esercita sull' atto cogitativo; *ontologica*, se sull' oggetto della cognizione, a meglio penetrare, intendere e concretare l' uno e l' altro.

58. La riflessione generale in prima si serve dell' *attenzione*, la quale = è quell' azione con cui la mente si indirizza singolarmente e totalmente sopra i suoi fatti sensitivi o intellettivi e loro obbietti, posposti altri, per penetrarli pienamente, e rilevarne la cognizione più precisa =. È chiaro che questa nella sua forma esplicita è volontaria; che riguarda egualmente la cognizione degli intelligibili e dei sensibili; e che esprime più da vicino la riflessione nella sua generalità, come esprime la propria attività dello spirito, sebbene possa esservi ancora un' attenzione spontanea. L' attenzione produce la *percezione attiva* o concezione, o concetto propriamente detto; vale a dire l' intellezione precisa e determinata dell' intelligibile puro per l' intelligenza, dei sensibile mediante la sensività. Ove è da notare, che se la riflessione e l' attenzione, esercitandosi sull' intelligibile o sul sensibile, intendono a formarsi la nozione di un qualche modo, o pure a considerare la sola sostanza, allora si ha quell' operazione che chiamasi *astrazione*: la quale se di più si avanza a raffrontare le diverse cognizioni, specialmente astratte, per ravvisarne le somiglianze o discordanze, si ha quell' altra che dicesi *comparazione*; o se le somiglianze di due cognizioni in un solo concetto più astratto identifica, si ha la *universalizzazione*.

Quando per la riflessione e l' attenzione l' anima si volge totta all' oggetto intelligibile e ideale, separatasi dall' azione dei sensi, si ha la propriamente detta *contemplazione*; che *meditazione* diviene quando è prolungata d' assai.

59. *Sensività* è la facoltà di sentire, cioè di ricevere le modificazioni sensibili e corporee ed avere una nozione sia di esse, sia della loro causa e principio. L' anima umana porta seco la sensività per necessità di sua condizione. Essa è destinata a costituire l' uomo animale-ragionevole, cioè essere senziente e intelligente; e però ad informarlo, vivificare, reggere il suo corpo, ad agire in lui, con lui, e quindi a sentire, ad essere il principio delle azioni animali, che prendono la loro specificazione dalla sensività. Se adunque essa non fosse fornita della sensività, non sarebbero possibili coteste azioni. Nell' atto della creazione dell' anima, essendo essa congiunta al corpo, la

sensività, che, nella creazione stessa considerato, ci si presenterebbe siccome potenza nuda, chiusa ed inetta, acquista immediatamente il suo atto primo, come l'intelligenza per l'intuito, cioè il sentimento fondamentale; pel quale l'anima sente sè informante e vivificante il suo corpo, pel quale l'uomo si sente confusamente esistere e vivere: nel qual fatto complesso sentimentale sono inchiusi gli altri due, del *me* che sente sè stesso intimamente a sè presente, (senso intimo) e dell'uomo che ha il primo atto della sensività, il che costituisce il primo passo verso la sensazione, di cui il sentimento fondamentale è il germe, la possibilità nel primo suo svolgimento ed attuazione, nel primo suo atto. A questo, poichè non mancano mai gli eccitamenti esterni, e l'uomo in tale stato è attissimo a ricevere e apprendere le modificazioni da loro eccitate, segue subito la sensazione, la quale è più o meno decisa, chiara od oscura, sia in sè sia negli oggetti che presenta, a tenore della forza e vibrazione delle modificazioni che si fanno e dell'attitudine nel soggetto a riceverle, e dello sviluppo che egli ha acquistato; sì che a principio è confusissima, e nella ripetizione degli atti, nell'esercizio della sensività e della intelligenza, diviene decisa, esplicita, dichiarata ed anche volontaria.

60. *Sensazione* è l atto della facoltà di sentire. Conciossiachè atto e potenza sono relativi e connessi, perciò quanto si dice di uno (dell'atto) è applicabile all'altra (la potenza). Il che avvertiamo per evitare ripetizioni, specialmente per quanto riguarda le divisioni. La sensazione impertanto è = quella modificazione semplicissima onde viene affetta l'anima all'occasione di una qualche modificazione fatta nel composto umano o nel corpo, o da un impulso intrinseco al corpo stesso proceda o da una impressione esterna, per cui tal modificazione dell'umano composto, o del corpo, avverte ed apprende con la sua cagione e quanto vi si riferisce =. Sopra abbiamo esposto qual unione e rapporto passa fra l'anima e il corpo e qual dipendenza l'uno abbia dall'altra, e viceversa: perciò, data la sostanziale unione, alcuna modificazione è prodotta nel corpo vivo, ondunque proceda, che all'anima, suo principio informante, non sia comunicata. E poichè il corpo nell'uomo in certo modo è la parte animale, cioè sostanza ed entità sensibile, siccome l'anima è la parte ragionevole, quantunque esso uomo ipostaticamente sia una cosa sola; indi, per lo stesso personale nesso che le due sostanze comunica insieme, in quel modo che l'anima è il principio attivo *diretto* sul corpo, cui informa e avviva e così rende sensifero e con sè attuato al sentimento fondamentale, alla sensività, alla sensazione, ed *indiretto*, modificando le forze della materia nella produzione delle sensazioni individue; così il corpo è il principio attivo *diretto* sull'anima riguardo alle modificazioni o cangiamenti operati in lui comunque, cui, qual vivente per lei, a lei necessariamente comunica, acciocchè li avverta e li faccia suoi, le che diventano sensazioni. Ove pertanto è da distinguere: 1° la modificazione od impressione dalla sensazione. Chè la impressione è nel corpo, la sensazione propriamente è nell'anima, o, se vuolsi, è nell'anima e corpo, cioè nel composto, uomo. 2° La sensazione dal pensiero. Chè la sensazione, nudamente considerata, è una modificazione, la quale dal corpo passa all'anima, o che è nel composto, uomo; è una affezione dell'anima, che per sè non comprende ancora nulla, non rappresenta cosa alcuna: ad essa, che ha per oggetto il sensibile, si unisce immediatamente l'atto cogitativo, che ha per oggetto l'intelligibile cioè la quiddità, si unisce il pensiero, pel quale nell'apprendere la quiddità o intelligibile, che per la sensazione si presenta, si apprende la sensazione stessa, la quale alla quiddità presente al pensiero è immedesimata; e però si apprende l'oggetto della sensazione e quanto le si riferisce e vi ha rapporto. 3° Distinguere nella sensazione il principio radicale della medesima dal principio formale, occasionale, attuante. Il primo è l'anima che informa e avviva il corpo, e così, rendendolo sensifero ed attuandolo con sè al sentimento fondamentale, lo rende capace di agire sulla sensività che in lei è radicale e ad eccitarla. In tal modo essa è agente sul corpo direttamente anche riguardo alla sensazione. Il secondo è il corpo avvivato e reso sensibi-

le, sensifero dall'anima; che perciò, atto ad eccitare la sensività di lei, fatto in lui delle modificazioni, eccitato dalle impressioni e cangiamenti, per necessità del nesso che lo lega all'anima, a lei li comunica e fa che di fatto ella senta attualmente. In tal guisa essa anima nella sensazione è attiva rimotamente, prossimamente passiva; il corpo al contrario, quanto alla sensazione, è rimotamente passivo, attivo prossimamente. Il corpo sensifero adunque nella sensazione è l'agente, l'anima senziente, sotto un rispetto è attiva, formalmente è paziente.

61. Perciò nella sensazione, supposta la sostanziale unità del composto umano e la comunicazione sostanziale dei componenti l'uomo, debbonsi in ogni modo distinguere varie cose. 1° Il principio radicale rimoto, che è l'anima stessa, la quale, come destinata ad informare il corpo, è fornita della sensività. 2° Il principio applicato prossimo, che è l'anima pure, la quale, informando il corpo, lo rende sensifero ed atto ad eccitare la sua sensività, ond'ella ad un movimento qualunque di lui ha la sensazione. 3° L'ultimo fine o sede ove la sensazione si trova nella sua forma, che è sempre l'anima, nella quale la sensazione stessa veramente si opera e sta, essendochè essa è veramente il senziente e il corpo è il sensifero, e senziente solamente è in quanto si considera ipostaticamente unito, informato dall'anima, avvivato da lei, e però tale a cui si comunica tutto ciò che partecipa di corporeo ed ha relazione al corporeo. 4° Finalmente il termine della sensazione stessa, ossia l'oggetto ch'essa inchiude, riferisce, rappresenta. 5° Ed anche i ministri, direi così, della sensazione, o mezzi, che sono gli organi sensorii. Poichè tutte queste cinque cose si debbono notare, se concorrono egualmente a costituire la sensazione, modificazione semplicissima nell'uomo, essere uno nell'unità sua personale. Di vero, costituita l'unità personale dell'uomo per la comunicazione dell'anima e del corpo, vivificato questo e così attuato, con e dietro l'intuito, il sentimento fondamentale, il quale si termina e quasi si concretizza negli organi sensorii, interni, od esterni, in qualunque parte del corpo od organo, a cui è intimamente presente l'anima, si faccia modificazione o cangiamento, cotest'organo modifica il sentimento fondamentale, e questo indi di necessaria conseguenza modifica il principio senziente, che così nel sentimento fondamentale sperimenta atti distinti e decisi, le sensazioni peculiari ed individue. Perlochè, riflettendo bene alle cinque cose distinte sopra, troveremo che le sensazioni si producono e sono nell'anima, o nell'uomo, per quattro cause insieme associate. Esse sono, 1° l'oggetto qualunque corporeo, che opera sugli organi del corpo soggettivo umano e vi produce dei cangiamenti. 2° È il modo onde l'oggetto opera sul soggetto, e il modo onde gli organi di questo sono impressionati e modificati. 3° È la struttura, qualità o disposizione dell'organo, in cui avviene la modificazione. 4° È l'indole del sentimento fondamentale e la diversità delle modificazioni onde viene eccitato. Da tutte coteste cause insieme combinate nascono le sensazioni, procede la loro varietà, e la diversità dell'intensione e durata loro. Così si fa chiaro come un cangiamento nell'oggetto modificante, nel soggetto modificato, o negli organi suoi, o nel suo sentimento fondamentale, o nel modo e nelle circostanze, onde l'oggetto fa impressione sul soggetto, rende la sensazione diversa; come la mancanza, o la lesione essenziale e disorganizzazione di un qualche organo corporeo privi l'anima delle sensazioni rispondenti e però della cognizione degli oggetti loro: mentre intanto il pensiero non cessa di essere atto ad intendere la quiddità intelligibile, quando fosse coadiuvato dalle esterne condizioni necessario. Così ancora il detto fin qui fa chiaro, come l'esistenza, la intensità e qualità delle sensazioni dipende dall'azione e dai rapporti fra il corpo sensifero e l'anima senziente.

62. Indi considerata la sensazione nel principio onde procede, che è l'anima, la quale prima in ogni atto suo e in ogni sensazione sente sè stessa avente tal atto e tal sensazione, si ha quel sentimento onde l'anima sente sè presente a sè, che si chiama *senso intimo* o *coscienza*. È incontrastabile che l'uomo è presente a sè in tutti i suoi atti, e che sempre è presente a ciò che succede in

lui. Ma per altro l'anima in questi fatti può diportarsi in due modi diversi. Alcuna volta, eccitata dalla forza della modificazione prodotta in lei, o dalla sua propria volontà, può ripensare alla modificazione stessa così che, scevrandone gli elementi e gli oggetti che vi hanno parte e relazione, insieme cogli altri apprende sè come soggetto della modificazione medesima, presente, ma distinto da lei. Altre volte, e sono moltissime nella vita umana; o non così forte la modificazione, che essendo in noi costituisce per conseguenza noi presenti a noi stessi e a lei finchè è in noi, da eccitare la nostra attenzione; od occupata questa ad altro; l'anima, non eccitata alla riflessione, non ripensa a quella tal modificazione, nè quindi a tutto ciò che le è collegato. Onde quella modificazione avenendo quasi nell'atto stesso che ci si fa presente e che con sè fa presenti noi a noi e a lei, svanisce tutto ciò che le si collegava e però anche la cognizione di noi; la quale vi era, ma non era stata ancora il prodotto della riflessione su quell'atto non mai esercitata. Nel primo caso spiegato il senso intimo o coscienza si chiama *riflessa*, perchè l'uomo per la riflessione riconosce sè intimamente presente a tali o tali modificazioni: nel secondo caso chiamasi *diretta*, perchè in tali atti vi è bensì un'apprensione immediata di noi stessi per la necessità che involge la modificazione ad essere modificazione di noi in noi; ma cotest'apprensione non è ridetta dalla riflessione. E però nel secondo caso si chiamerebbe piuttosto *senso intimo*, perchè l'uomo in quelle modificazioni sente veramento sè intimamente prosenta a sè stesso, ma propriamente esplicitamente non sa ancora sè: nel primo caso più propriamente chiamasi *coscienza* perchè oltre al sentire sè, può dire di sapere ancora sè.

63. Se si considera la sensazione nel termine a cui tocca, (che sono gli esseri sentiti e per lei fatti presenti), in quanto è in rapporto al principio, essa è di due sorte; interna cioè ed esterna. Per l'interna noi proviamo le modificazioni che sono in noi, provenienti immediatamente dal corpo nostro per la sua vitalità, o prodotte dall'anima stessa medianti moti spontanei da lei eccitati, ovvero che riguardano lo stato intimo del composto umano nei movimenti ed azioni delle sue diverse affezioni. Tali sarebbero le modificazioni del *ben-essere* che sperimentiamo di certo, quantunque non l'avvertiamo sempre; siccome consta da che sentiamo il cangiamento operato in noi allorquando il ben essere è turbato; le modificazioni del *mal-essere* a che si riducono i dolori e le malattie che ci travagliano assai volte; alcune delle quali sentiamo in parti determinate, come il dolore di capo, la colica, il male di reni ec., altre in tutta la persona, siccome la febbre, il languore, ec. Tali sarebbero ancora il senso del bisogno e della sua soddisfazione, come la fame, la sete, la stanchezza, la sonnolenza, ec: il senso della sazietà e della nausea, alcuna volta eccitata da troppa ripienezza, alle volte da indisposizione del ventricolo, alcuna volta da cause esterne, come la vista di cose schifose, un racconto, un'immagine sgradevole, presentata alla vista o al pensiero. Tali i moti vitali, come il respiro, il muovere del corpo, il battere delle palpebre, lo sbadiglio, l'agitare delle braccia o del capo, l'aprire e il chiudere la bocca. Tali le agitazioni che si operano in noi quando siamo investiti da una passione, come l'allegrezza che rende vivacissimi tutti i nostri movimenti; l'ira che li rende vibrati e violenti; la timidità che quasi rilascia tutte le nostre fibre: e tale ancora quell'inesplicabile sentimento opprimente che si comunica e grava sul corpo, quando da un qualche dolore morale siamo nell'anima afflitti. Tutte queste sensazioni che noi riconosciamo venire dall'interiore nostro e che però chiamiamo giustamente *interiori* hanno gli organi loro certamente; ma perchè non abbiamo di queste modificazioni che concetti confusi, nè possiamo penetrare più là e dobbiamo contentarci di provarle, perciò non possiamo bene determinare cotesti organi loro.

64. Per l'esterna proviamo tutte le modificazioni che provengono dall'impressione dei corpi estranei o dal nostro corpo stesso estrasoggettivamente considerato, eccitate nei nostri organi sensorii e per questi riportate all'anima. Gli organi sensorii sono cinque, che determinano cinque classi di sensazioni este-

riori. Sono questi; gli occhi, che riferiscono i colori, la figura, la grandezza ed estensione; gli orecchi, che riferiscono i suoni; il naso, che gli odori; la bocca e il palato, che i sapori; le mani specialmente e poi tutto il corpo, che la resistenza ed estensione. E poichè tutti questi organi sono destinati all'officio di ricevere ciascheduno le impressioni a sè analoghe, venienti da oggetti esterni, impressioni che si possono fare solamente da oggetti corporei, (lo spirito non fa impressione, modifica), quindi pare assai ovvio a conchiudere che tutti sono capaci riferirci gli oggetti esterni, e dare all' intelletto il fondamento all'idea e cognizione di corpo. Indi per la sensazione esteriore abbiamo la percezione e cognizione dei corpi e loro qualità; i quali si sentono, si percepiscono o si apprendono da noi immediatamente nella loro sostanza. Poichè colla e nella loro sostanza essi eccitano modificazioni nel nostro corpo, al quale e alle sue parti è intimamente presente l'anima, senziente in tutte le parti di lui. Il mistero poi, onde ci si copre il fatto dell'unione dell'anima col corpo, non ci deve far rigettare la verità, che chiara ci apparisce, del rapporto immediato fra l'uomo e gli esseri esteriori. Sebbene in ciò non vi è mistero. Chè l'uomo, anima e corpo sostanzialmente uniti, sebbene il modo di ciò non si intenda, è realmente in immediato rapporto coi corpi.

Quanto al corpo nostro poi abbiamo due modi di sentirlo, come è stato detto altrove. Alcune volte lo sentiamo con sensazione semplice ed unica, siccome il soggetto della sensazione, quando gli oggetti esterni fanno impressione sugli organi suoi, onde, comunicata all'anima, si ha la cognizione degli esseri esteriori ed insieme la percezione del corpo che riceve le loro impressioni. Altre volte lo sentiamo con sensazione doppia, allorquando cioè i suoi stessi organi adoperiamo sopra lui per sentirlo siccome oggetto ed estrasoggettivo: ove appunto sentiamo, e l'organo di lui che è ministro della sensazione, e lui stesso che ne è l'oggetto; come quando colla mano sentiamo la faccia, il fianco nostro e simili. Indi, per questo secondo modo di sentire il nostro corpo, più propriamente distinguiamo lui come nostro dagli altri corpi esterni; quando pel primo modo lo apprendiamo solamente come corpo.

Data la sensazione, la riflessione le si porta sopra, ed esercitandosi colle altre facoltà a lei subordinate sulla medesima, ne produce la cognizione esplicita degli oggetti sensibili e dei corpi, e tutte le verità che riguardano i sensibili stessi.

65. La riflessione poi, per la completa cognizione delle cose e la formazione della scienza, oltre le esposte, adopera altre facoltà subordinate. Alcuna volta infatti, per la cognizione compiuta di un oggetto od idea, duopo è che apprenda il rapporto di lui o lei con altro od altra: o però a questo fine è ajutata dal *giudizio* considerato soggettivamente, onde la convenienza o la disconvenienza scoperta fra due nozioni insieme confrontate afferma o nega.

Fu questionato se il giudizio sia atto necessario, o volontario. Parmi che abbia dato luogo alla diversità di opinare la differenza della nozione del giudizio. Se il giudizio si fa consistere nella convenienza o discrepanza, che si scorge fra due percezioni, certo è necessario: perchè questo è atto di intelletto, potenza necessaria quando sia posto nelle condizioni opportune ad agire; e sotto quest'aspetto anche il giudizio considerato soggettivamente siccome facoltà, è necessario. Se poi il giudizio si fa consistere nell'affermazione o negazione della convenienza o discrepanza fra due idee, rimane chiarissimo che è volontario, e qualche volta libero; ed il giudizio, considerato siccome facoltà, in questo senso è volontario tanto più, se si aggiunge ch'esso è subordinanato alla riflessione, la quale non può essere altro che volontaria, quando almeno mette lui in esercizio. Così si può raccogliere ed inferire che il giudizio nel suo principio e radice è necessario, siccome operazione che è dell'intelletto; nella sua forma e compimento è volontario, come affermazione o negazione, che è dalla volontà.

66. Altre volte la riflessione, per la cognizione di qualche cosa, dipende dalla cognizione di certe altre che si rapportano e che quella contengono; indi per rilevarla esplicita si serve del *raziocinio*, onde un vero esplicito cava fuori da altri

vari, nei quali era complicato. Per mezzo del raziocinio poi lo spirito concatena legittimamente più e diversi giudizi, dagli uni deducendone altri successivamente per la cognizione di un oggetto qualunque, onde è costituita la propriamente detta *scienza*. Ove risalta la facoltà che vede i nessi fra i diversi giudizi e raziocini concatenati a costituire la scienza, facoltà che chiamasi *ragione*: col qual vocabolo non solo si indica la proprietà comune di intelligenza, di cui gode il genere umano; ma anche la facoltà peculiare, onde la riflessione apprende i nessi fra le verità concatenate.

67. Siccome poi la nostra vita intellettuale potrebbe dirsi sempre al cominciamento, noi saremmo sempre nuovi sulla terra, nè ad alcun fine ci gioverebbe aver acquistato delle cognizioni, se queste non rimanessero in nostro possesso; e se quindi non potessero riprodursi, richiamarsi e riconoscersi, anzi se dal maneggio e combinazioni loro non ne potessero risultare per noi vedute di nuovi aspetti, all'utile, o al diletto; perciò a questi fini fummo veramente dotati delle facoltà opportune, le quali si raccolgono tutte sotto il principio complicato della memoria, dominata essa pure dalla riflessione volontaria, quantunque nelle operazioni singolari che riguardano a memoria vi siano certi atti puramente spontanei.

Così, avuta la percezione di qualche oggetto ed appropriatacene la cognizione per la riflessione, essa rimane propriamente di nostro possesso in quella forza maravigliosa, che lo spirito possiede per serbare la cognizione di tutto ciò a cui si è prestato un qualche grado di attenzione, e che le cognizioni nostre quasi in serbatoio custodisce, perchè siano poi secondo le occasioni o i bisogni riprodotte volontariamente, o spontaneamente. Ove è da distinguere la riproduzione delle cognizioni sensibili dalla riproduzione delle altre cognizioni. Le prime si riproducono mediante la fantasia. Appartengono a queste tutte le cognizioni dei fatti e sensazioni, sì di coscienza, che interne ed esterne e loro modi, a cui si è prestato qualche grado di attenzione. Le altre, che sono puramente intelligibili senza alcun elemento sensibile, si riproducono mediante una forza dell'intelligenza bensì, ma che non si distingue dall'intelletto che le apprese la prima volta; sendochè facoltà dei puri intelligibili è il solo intelletto o ragione, che li domina e maneggia nell'apprenderli e nel riprodurli, onde potrebbesi dire sotto quest' aspetto la facoltà di *riproduzione*; e solamente vi può essere maggiore facilità della riproduzione stessa per la ripetizione degli atti e l'abitudine.

68. *Fantasia* bene si definisce = la facoltà dello spirito, onde si riproducono le idee e cognizioni sensibili di qualunque genere, alle quali nell' apprenderle si prestò un qualche grado di attenzione, o le riproduca nel medesimo o in un ordine diverso =. Sebbene la fantasia potrebbesi dire ancora immaginazione, perchè riproduce l'immagine delle cose; pure amiamo meglio applicare questo nome alla facoltà che produce l'immagine di qualche cosa nella combinazione artifiziata degli elementi componentila, chiamando fantasia quella sola che riproduce le immagini, quali sono, delle cose sperimentate già, in quanto riproduce apparenze o mere apparizioni della cosa nella mente, non altro; attenendoci il più dappresso che è possibile al significato del nome dell' oggetto della facoltà, che si chiama *fantasma*, quasi apparizione non realità oggettiva. Poichè nell' atto di fantasia vi è riproduzione, rappresentazione, apparizione dell' oggetto conosciuto, non vera oggettiva presenza del termine della cognizione. Indi, generalmente parlando, la cognizione fantastica è sempre più debole della cognizione oggettiva, prescindendo da un momento di esaltazione mentale, o di straordinaria attenzione nella riproduzione dell' idea.

69. E qui parmi opportuno luogo ad esporre una dottrina, per la quale sola si spiegano plausibilmente i fatti di fantasia e di memoria, che in altre teorie rimangono enimmi. Ove è da riflettere sempre che, riprodurre è rappresentarsi di nuovo innanzi alla mente una cognizione altra volta avuta, e che è atto di memoria riconoscerla tale. Or può dimandarsi, che cosa si presenta all' intelligenza nell' atto della riproduzione dell' idea? Non certo l' oggetto quale precisamente altra volta fece modificazione in

noi ed eccitò pensiero di sè; perchè così, come è chiaro, non sarebbe una riproduzione di cognizione. Non quella idea stessa ed atto di pensiero esplicitamente che fu in noi l'altra volta; perchè è chiaro parimente, che la riproduzione è un nuovo atto di pensiero, del quale, mediante il paragone, si conosce l'identità sotto certi aspetti con quello d'altra volta, mentre in pari tempo si apprende di numero almeno e di forma da quello distinto. Daltronde bisogna tener fermo che la cognizione non si dà senza l'oggetto; che l'atto intellettivo necessariamente versa sopra l'oggetto inteso; e però che, sebbene la riproduziono della cognizione sia un'azione dello spirito, essa di assoluta necessità è connessa e congiunta, inchiude, ed è in certo modo identica coll'oggetto suo così che, se l'oggetto non fosse stato mai, nè essa avrebbe avuta esistenza. Or poichè la riproduzione è cognizione che rappresenta il suo oggetto, quello cioè che è stato conosciuto altra volta; nè d'altronde esso si fa presente di nuovo, nè la riproduzione è quell'atto stesso intellettivo che fu dell'intelligenza quando cotest'oggetto apprese altra volta, mentre ad un tempo se ne riconosce l'identità; onde avviene questo avvicinamento ed allontanamento ad un tempo, come si spiega quest'affinità e contrarietà in una volta, come si concilia quest'immedesimazione e diversità? Tutte le difficoltà spariscono e resta tutto appianato per la teoria dell'intuito; fuor d'essa non si trova più la spiegazione dei grandi fatti di fantasia e di memoria. Infatti in ogni altra teoria bisogna dire, o che l'oggetto si presenta il medesimo nella riproduzione; o almeno che si presenta la stessa idea di un'altra volta; ovvero che fra l'atto di pensiero presente ed il passato non vi è alcun punto di congiunzione e rapporto; cose tutte egualmente lontane dal vero. Nella teoria dell'intuito al contrario, mentre l'atto della riproduzione si riconosce distinto dall'atto primo di percezione, e si riconosce che l'oggetto concreto individuo nell'atto della riproduzione non si rappresenta ad essere conosciuto, si ha non ostante il fondo dell'identità della cognizione riprodotta colla prima prodotta nella presenzialità immanente al pensiero dell'oggetto universale, generico dell'intuito. Infatti in lui si raccolgono tutti i tipi; ed essendo sempre presente allo spirito coi tipi che contiene in sè, gli rimane presente con quell'ordine, modo e grado di cognizione che lo spirito stesso alle occasioni dello sviluppo di sè e sue forze ha acquistato di lui e dei tipi suoi; di guisa che non solo gli rimane presente come oggetto universale contenente tutti i tipi, ma gli rimane presente ancora come oggetto concretizzato di cognizioni, rappresentandosegli nelle cognizioni individue acquistatene dallo spirito medesimo e negli elementi, onde quelle si operavano, da lui raccolti, contenuti, e conservati, quantunque lo spirito continuamente non gli abbia prestato attenzione. Perlochè alle occasioni opportune, risvegliandosi alcun elemento di una qualche cognizione, si risveglia d'un tratto tutta intiera la cognizione; in quanto il tipo, oggetto universale concretizzato, si viene a rappresentare allo spirito quale precisamente fu concretizzato nella cognizione prima, presentandosegli come concretizzato mediante gli elementi concretizzanti da lui raccolti e serbati nella formazione della prima cognizione individua di sè, idealmente ora riprodotti; quantunque l'oggetto concreto quale fu presente altra volta ora non si presenti, ma soltanto il tipo, la quiddità contenuta dall'oggetto concretizzato dell'intuito con quegli elementi che nelle prime cognizione ne specificavano la concretazione, da lui idealmente serbati, e mantenuti connessi per la facoltà sintetica dello spirito alla cognizione individua del tipo, col quale si confrontano e si trovano in rapporto di identità. Di tal modo non è l'oggetto individuo che prima si conobbe il quale nella riproduzione della cognizione si presenti di nuovo alla mente, non è precisamente la cognizione avuta altra volta che si riproduca, ma è un atto nuovo di cognizione; e pure vi è identità fra il primo oggetto e quello che attualmente nella riproduzione della cognizione si conosce, fra la cognizione prima e l'attuale, nell'identico fondo dell'oggetto che fu presente allora con quello che è presente nella riproduzione, nell'identico fondo oggettivo di ambedue le cognizioni; fondo che consiste nel medesimo tipo concretizzato, sempre identico, sem-

pre presente allo spirito, e sempre dominante nella cognizione in tutti i casi detti sopra.

70. Indi si riconosce l'identità della cognizione di un oggetto, attualmente riprodotta, con quella avuta un' altra volta, nell'identità del tipo attualmente presente al pensiero con quello che sempre gli è stato presente, (e però anche in quelle volte nelle quali gli si è prestato attenzione), allora ed ora appreso concretizzato per gli elementi a ciò: sebbene allora in certo modo questi elementi passassero dal di fuori al di dentro a rappresentare il tipo concretizzato e far riconoscere per la riflessione l'identità fra l'oggetto della concezione ideale, il quale sta al fondo di tutti i fenomeni dell'esperienza e dei fatti della cognizione, col tipo oggetto dell' intuito; ed ora tali elementi quasi passano dal di dentro al di fuori, riproducendosi e sottoponendo di nuovo all' attività dello spirito l' oggetto concretizzato dell'intuito, che mai si era allontanato da lui, ma a cui sempre lo spirito non aveva prestata attenzione. Ed in questo modo si trova ancora plausibile spiegazione del fatto *del richiamo volontario*. Poichè essendovi necessario nesso tra lo spirito intelligente o l' oggetto dell' intuito; nè questo abbandonando mai quello, sia come oggetto universale, sia come concretizzato quante volte siccome concretizzato si è rappresentato a quello in modo da farsi apprendere con vivezza e chiarezza, la quale cresce notabilmente per la ripetizione degli atti ed abitudine; ed essendo daltronde universalissimo così che io sè riunisce i nessi di tutti gli oggetti e cognizioni: indi basta che l'essere intelligente gli si volga, per trovare il filo cui sta appiccata una qualche serie di percezioni e cognizioni, e riprodurle; specialmente se queste, a cagione della ripetizione degli atti ed abitudine, si sono rendute per le mente marcatissime.

71. La riproduzione è di due sorte, spontanea e volontaria. È spontanea, quando le cognizioni si riproducono perchè, avendo rapporti fra loro, la riproduzione di una porta seco la riproduzione dell'altra, non cercata dalla volontà. Così l'idea dell' amico da me riprodotta mi susciterà, per esempio, l'idea del suo cane, non cercata da me. È volontaria, quando si riproducono certe idee sotto la direzione della volontà, come la riproduzione delle idee della lezione.

72. Alla riproduzione si rapporta la così detta *associazione delle idee*, che ne è quasi il principio. È essa il principio di quel fatto psicologico notissimo onde avviene che, diversi atti intellettivi e i sentimenti che li accompagnano avendo fra loro stretti rapporti che li legano insieme, al riprodursi di uno si riproducono gli altri che a quello si collegano. La ragione della riproduzione è il rapporto che li lega, il quale può essere necessario o arbitrario. È arbitrario se è stabilito dalla volontà tra due nozioni indipendentemente dalla loro natura. Così, come si danno dei segni arbitrari delle cose, in egual modo si danno dei rapporti arbitrarii; quale quello ch' io ponessi tra l' idea di una campana e quella di un piuo. I rapporti necessari dipendono dalla natura stessa, o modi, o condizioni delle cognizioni. Questi da David Hume sono dichiarati essere tre principali, senza escludere altre attinenze che possono essere tra le nostre idee. 1° La somiglianza che hanno diversi oggetti da noi percepiti come intelligibili, o sentiti come sensibili. Così p. e. la desinenza identica del vocaboli di due cose, al riprodurmisi la cognizione di una, pel principio di somiglianza mi risveglia la cognizione dell' altra. 2° La contiguità di tempo o di luogo in cui si ebbero tali cognizioni. Così il ritorno ad un giardino, ove altra volta passai una giornata lieta con diversi amici, mi risveglia pel rapporto di luogo le idee di costoro. 3° La causalità, valeadire ciò che cagionò tali cognizioni. Così, la considerazione della vaghezza di un prato mi risveglierà con facilità somma l' idea della sapienza e provvidenza di Dio.

73. Data la riproduzione si ha assai volte la ricognizione delle percezioni. Riconoscere un' idea, diceva Wolfio, è essere conscio di averla avuta un' altra volta. La ricognizione delle idee riprodotte e loro oggetti è atto di quella facoltà, che con proprio nome chiamasi *memoria*; atto che si appella propriamente *reminiscenza*; sebbene per lo più memoria e reminiscenza si confondono insieme. È facile a vedere che la me-

moria e la reminiscenza vengono dopo e suppongono la riproduzione, o semplicee di intelletto, o in forza della fantasia, a tenore delle condizioni delle idee riprodotte; e però molte volte suppongono anche l' associazione delle idee.

L' atto del riconoscere e di memoria basa. 1° Sopra due serie di idee; una, di quelle che attualmente sono presenti; una, di quelle che sono state presenti altra volta, ma che si riproducono alla presenza dello spirito, acciocchè ee faccia il paragone o riconosca l' identità di tutte o di alcune di queste con quelle. 2° Basa sul sentimento della identità personale, perseverante nella molteplicità, varietà, successione delle modificazioni e idee, fra le quali debbonsi riconoscere i rapporti. Poichè, se due fossero state le persone nell' apprendimento della duplice serie delle idee da riconoscere, giammai si potrebbe istituire paragone fra esse e trovare identità, perchè mancherebbe il punto di combaciamento, di unione delle serie, l' identità del soggetto che le ha. 3° Sopra un atto riflessivo volontario. Poichè riconoscere importa veramente asserire l' identità fra le due serie di idee; identità che si trova in un che di comune all' una e all' altra serie. Ora, per fare questo, duopo è far dei confronti, riflettere e trovare i rapporti ed affermarli: il che tutto è atto eminentemente intellettuale e proprio dell' intelligenza, che opera sotto l' influenza della volontà. E sebbene qualche volta l' identità si scopra con somma facilità e celerità per condizione della chiarezza onde alla mente rifulgono le due serie di idee, ciò non toglie che la riflessione e la volontà vi intervengano. 4° Per causa la ripetizione degli atti rendendosi sempre più facili e pronte le loro facoltà a riprodurli; e la memoria, tanto per ragione del nesso personale che passa fra anima e corpo, quanto perchè si estende egualmente alle cognizioni puramente ideali ed astratte che alle sensibili, avendo una relazione strettissima anche col corpo e sue azioni; perciò, quanto all' esercizio, dipende sommamente dalla ripetizione degli atti di riflessione, dallo sviluppo ed esercizio del sistema del corpo, specialmente il cerebrale o nervoso. Indi, collo sviluppo di tutti questi ed esercizio loro, essa ancora si perfeziona, si rende più spedita ne' suoi atti e si accresce. Così nella memoria, da cui dipende il richiamo volontario, si ha la custode, la guardia, il serbatoio delle cognizioni, che senza lei svanirebbero appena acquistate; da lei in massima parte dipende la ricchezza intellettuale dell' umanità.

74. Riprodotte le idee ed anche riconosciute, oppur no, avviene molte volte che lo spirito combina insieme o le tutte o in parte molte delle idee riprodotte, e ne forma delle nuove produzioni, degli aspetti nuovi, quasi dei nuovi oggetti. Alla facoltà che fa questo si suol dare il nome di *immaginativa* o *immaginazione*, perchè dà risultato di nuove immagini nelle combinazioni che fa delle idee. È evidente che questa facoltà e sue azioni è dipendente e subordinata alla riflessione volontaria, ed anche di un certo grado alto, quale la richiede la cognizione speciale degli elementi da combinare, o la capacità di vedere poi i rapporti che debbono passare fra gli elementi combinabili o combinati. Però prima di tutto ella è coadiuvata dall' attenzione, astrazione ed *analisi*, le quali separano le varie idee riprodotte, e in certa maniera le decompongono nei loro elementi e modi, per apprendere esse e questi più compiutamente: in secondo luogo è coadiuvata dalla *sintesi*, la quale è la ministra della ricomposizione o naturale o artificiale delle idee, loro elementi, e varii complessi loro. Per la sintesi resta propriamente specificata l' immaginazione. Indi le mirabili finzioni ed effetti degli oratori, dei poeti, degli artisti. All' immaginazione si riporta il genio, il gusto, il talento in molta parte; e l' estetica riceve da lei un elemento necessario; siccome il meglio delle produzioni artistiche dipende da lei. Essa è siccome potenza creatrice, per la quale l' uomo, anche sotto l' aspetto di creazione assomigliato a Dio, le imitazione delle opere di lui, riproduce nelle opere sue quando il bello, quando il maraviglioso, quando il sublime, che offre il teatro del mondo. Guai però se all' immaginazione si rallenta il freno soverchiamente, sicchè o per troppa vivacità, o per troppo rigoglio, o per mancanza di accorta eccedendo, predomini sulle altre facoltà. Siccome essa ha

grandissima attinenza con tutte le altre nostre facoltà ed azioni, tanto intellettuali, che sensibili e miste, delle quali tutte in fondo in fondo si compone e tesse il corso della nostra vita; prende quindi a scapito delle altre facoltà straordinaria influenza su tutta la vita, trascinandola senza guida ad ogni più funesta conseguenza. E poichè all' immaginazione non spetta propriamente di conoscere e giudicare della verità, ma è uffizio questo dell' intelletto, il quale, acciocchè la medesima non trascenda e rechi nocumento ad alcuno, deve accompagnarla sempre co' suoi giudizi sulla giustezza e proprietà delle combinazioni organizzate da lei; quindi, quando le si lasciasse prendere la briglia e decidere della verità, il minor male che recherebbe, sarebbe di gettarci nel mezzo di pregiudizi inemendabili, attizzare passioni furibonde, ingenerare opinioni stranissime ed avviluppare in tal confusione e tenebria di errore, da cui non sarebbe possibile uscire. La storia infatti ci fa noto quanti mali ed errori ebbero origine dall' immaginazione, cui non si posero i freni del retto giudizio e della ragione.

§. 7. *Dell' influenza della volontà sugli atti intellettivi alla cognizione compiuta, e degli abiti.*

75. L' uomo considerato nella parte ragionevole ha due facoltà, suoi distintivi appunto in quanto è ragionevole. Una, per mezzo della quale opera sugli oggetti e come intelligibili li apprende, è l' intelligenza, che, esprimendosi originariamente nell' intuito ed esplicandosi nella riflessione, per questa subordina a sè stessa tutte le altre maniere, che all' intendere si riferiscono. L' altra è la volontà, per la quale o si porta coll' affetto verso l' oggetto appreso dall' intelletto come buono, o dal medesimo si allontana, appreso come cattivo. Or sia perchè intelletto e volontà in fin fine sono una cosa medesima, cioè l' anima; sia perchè anche considerata la speciale loro natura ed entità hanno strettissimi rapporti, e perchè ciascuna di esse facoltà imperfetta rimarrebbe ed incompiuta in assaissimi dei propri atti qualora dall' altra coadiuvata non fosse, quindi chiaro si pare come scambievoli influenze abbiano l' una sull' altra, che è bene qui esporre. Ove a scanso di inutili ripetizioni crediamo di avvisare il lettore, che qui siamo per parlare solamente dell' influenza e rapporto reciproco fra le due facoltà, rimettendo il trattare distesamente ed a parte della volontà, libertà, e loro atti ad altro luogo.

76. L' uomo per esigenza di sua natura tende alla cognizione mediante l' intelletto, è ordinato poi a conseguire il compimento degli atti delle sue facoltà mediante la volontà; nè, dopo l' esistenza, a ciò abbisogna d' altro che dell' oggetto, mezzi ed occasione di azione. Sì che, dato l' oggetto, il mezzo e l' occasione di azione, l' intelletto si produce alla cognizione, siccome alla volizione o nolizione, tendente al compimento e perfezione degli atti delle altre facoltà, la volontà, data la prima cognizione. Poichè ponendo per dato certo, come meglio sarà spiegato in psicologia, che la volontà è la potenza la quale sceglie il bene a cui viene l' uomo inclinato per l' appetito, siccome rigetta il male, cui esso abborre naturalmente; certamente non potrebbe la medesima svolgersi negli atti suoi di volizione o di nolizione, se non le precedesse l' intelletto colla cognizione degli oggetti, loro modi e qualità, e così nella cognizione non le presentasse le cose siccome appetibili, od avversabili. Di vero ogni facoltà è naturalmente inchinata al suo oggetto, e gli atti di una cosa o di una facoltà sono relativi e determinati dalla natura della medesima. Perciò, come l' intelletto è determinato ai suoi atti dell' intendere dalla propria natura, così dalla sua natura è determinata la volontà a quelli dell' amare od abborrire. E quindi in quella maniera che l' intelletto non ha scopo di spingersi verso le cose coll' affetto come appetibili, ma soltanto col lume intellettivo siccome intelligibili; così la volontà non ha scopo da sua natura di intenderle ma solamente di appigliarsi loro o rifiutarle mediante l' elezione. Per conseguenza l' uno ha scopo di appropriarsele col conoscerle, l' altra di appropriarsele col volerle o non volerle. L' oggetto infatti dell' intelletto è il vero; come l' oggetto della volontà è il bene, e dice relazione all' appetito. Pertanto la cognizione del bene per parte dell' intelletto è una condizione necessaria

ed un motivo delle determinazioni della volontà riguardo al medesimo. Egli è infatti innegabil cosa e chiara, che all'azione nostra positiva, determinata e diretta riguardo a qualche oggetto, duopo è che preceda una qualche appropriazione che noi acquistiamo del medesimo. E però portandosi direttamente la volontà colla sua azione sull'oggetto suo determinato, il bene da amare, il male da avversare, è necessario che l'abbia preceduta qualche appropriazione del medesimo per parte nostra; la quale appropriazione acquistiamo e ci procuriamo veramente per la intelligenza, onde, appreso lo oggetto, come buono o malo viene presentato alla volontà acciocchè lo elegga o il rifiuti. Così intesa e spiegata la cosa viene precisamente e con chiarezza espresso l'ordine naturale che hanno fra loro le due facoltà; sì che prima sia posta la necessaria, poi segua la elettrice e libera; prima quella che apprende e conosce, poscia quella che l'oggetto inteso accetta ed elegge come buono o rifiuta come cattivo: conciossiacosachè nè amare, nè rifiutare si potrebbe se non si conoscesse. Di tal modo prima è l'atto dell'intelletto che conosce; poi l'atto dell'appetito e dell'affetto che inclina o rifugge dall'oggetto conosciuto; in fine la volontà che si medesimo si appiglia, o lo rigetta. Indi nacquero gli adagi presso i filosofi, — ignoti nulla cupido —, — voluntas non fertur in incognitum —, — voluntas est potentia caeca —.

77. Imperlanto, acciocchè la volontà si svolga ai suoi atti, è strettamente necessario che la preceda l'intelligenza colla cognizione, sebbene iniziale forse e imperfetta, degli oggetti da presentare all'affetto e alla volontà, onde si eserciti intorno a loro. Tutte le facoltà necessarie sono mosse dalla loro natura ad operare nella maniera propria a ciascuna sopra il termine loro presente. Di guisachè l'intelletto, che è potenza necessaria, è determinato per propria natura a' suoi atti primi spontanei dalla presenza dell'oggetto intelligibile. Data poi la cognizione; prima nasce l'appetito, che inclina verso l'oggetto come piacevole, o come doloroso lo odia; e l'affetto che muovesi verso il medesimo come piacevole e buono, o lo respinge come doloroso e malo; a cui tien dietro finalmente la determinazione della volontà che lo abbraccia, o il rifiuta. Indi essa approverà di fatto o disapproverà l'oggetto, come buono o cattivo conosciuto, e presentatole dall'intelletto; essa eleggerà ciò che l'intelletto le suggerirà buono, o rifiuterà ad arbitrio il cattivo; essa dirigerà anche l'intelligenza al compimento de' suoi atti, ma dopochè la intelligenza stessa con una qualche cognizione già acquistata le avrà presentato o fatto presentire, quantunque in confuso, il bene che, racchiuso nel compimento di tali atti intellettivi, per loro mezzo si può conseguire. Ma innanzi che l'intelligenza colla sua cognizione presti luce all'oggetto, ed inteso lo in qualche modo, alla volontà lo presenti come buono o cattivo, amabile od odioso, certo la volontà, che non ha scopo di conoscimento, non si muoverà all'azione, non si attuerà all'amore od avversione, non potrà in modo alcuno esercitarsi intorno all'oggetto appetibile od avversabile. Perciò rimane dichiarato e conosciuto a sufficienza che, tralle due facoltà razionali dell'uomo, i primi rapporti ed influenze certe e dirette sono quelle dell'intelletto sulla volontà, in quanto colla precedente cognizione delle cose il primo somministra mezzo proprio ed opportuno, motivo necessario alla seconda per attuarsi alle sue volizioni o nolizioni, alle quali senza la cognizione previa sarebbe impossibile attuarsi.

78. All'azione ed influenza poi dell'intelletto sulla volontà tien dietro il movimento, azione ed influenza di questa su quello, ch'essa indirizza ed ordina al compimento degli atti suoi e a quella perfezione che in ciò è conseguibile nelle diverse circostanze. La quale seconda influenza vienci fondatamente e ragionevolmente fatta supporre tanto dal legame naturale che esiste fra le due facoltà, come dalla ben considerata natura speciale di ciascuna, e dall'ordine e fine loro. Che poi codesta influenza della volontà sull'intelletto al compimento degli atti suoi veramente esista ci viene indubitatamente assicurato dall'esperienza. Noi infatti sperimentiamo sovente come, volendo vieppiù approfondire una qualche verità, o scevrare qualche idea da un'altra, o bene imprimorne nella conoscenza

alcuna per poi riprodurla ad arbitrio nel modo voluto, o tenerla presente alla mente per del tempo, o vedere dei rapporti, o intrecciare e legare percezioni, giudizi e raziocini, applichiamo pensatamente l'intelletto all'azione, fisso ve lo teniamo e in essa lo dirigiamo così che, se per poco si rallentasse o cessasse quella forza che all'applicazione lo obbliga, dalla sua tensione e assiduità si rallenterebbe anch'egli, od anche quella data applicazione facilmente abbandonerebbe del tutto per sorvolare senza direzione sopra cento e mille altri oggetti che a lui si presentassero, in guisa che di nessuno poi avrebbe chiara e precisa cognizione. Or chi lo applica, chi ve lo tiene fisso e lo dirige in questi casi è la volontà, alla quale sola spetta per natura portarsi direttamente ed un oggetto determinato e, qual facoltà essenzialmente motrice, attuare sè ed altri, se occorre, intorno a lui; mentre, facoltà attuosa qual è per natura sua, tende ad esercitarsi ed ha valore da muovere altri all'azione.

79. Essa infatti è concepita dall'Angelico S. Tommaso siccome potenza ordinata alle cose per quello ch'esse sono in sè stesse; alle quali così considerate, non altrimenti, compete l'agire; ed in tal guisa è da lui considerata siccome potenza ordinata e loro in quanto possono muoversi, od essere mossa. Inoltre l'atto della volontà è da lui concepito quale un'inclinazione; che è tal disposizione, onde il movente muove sempre con efficienza: di guisachè essa muove l'intelletto a modo di causa efficiente, a differenza di quest'ultimo che eccita lei a maniera di causa finale. Conciossiachè, prosegue il S. Dottore, alle facoltà razionali appartiene riflettersi ciascuna sopra sè e l'una sopra l'altra: per cui l'intelletto conosce e il suo conoscere e l'atto del volere, siccome la volontà vuole il suo volere e il conoscere dell'intelletto. Ma perchè, allorquando una facoltà si esercita su un'altra, vi si esercita secondo la sua natura, quindi la volontà quando si adopera sulle funzioni delle facoltà conoscitiva vi opera nel modo relativo alla sua natura, vale a dire come movente, che tende all'oggetto come mobile. Essa perciò piega ciascheduna di loro alle proprie operazioni, o muove per-tanto all'azione qual causa efficiente non tanto le cose esterne, quanto meglio le potenze intellettiva dell'anima, siccome facoltà attuosa che è, spontanea e libera: pel qual titoli ha da condizione di sua natura di tendere al compimento e perfezione degli atti, e di piegarvi e condurvi altri; ciò che non ha l'intelletto. Perciocchè questo è potenza e causa necessaria. Appena che gli si presentino gli oggetti, i mezzi ed occasioni proporzionate di azione, egli si spinge loro sopra ed opera. Ma appunto perchè potenza necessaria loro sopra si spinge senza regola e misura, con tutta quell'attitudine che nella data circostanza si trova possedere: e perchè è causa necessaria, la quale per sè opera senza principio direttore, rimane egli appagato di qualunque atto emetta, esaurisca e termini; atto che, avendo egli operato con tutta l'energia cui possedeva nella peculiar circostanza, ha per lui in sè considerato tutto il compimento, tutta la perfezione, contiene tutto il fine a cui può tendere. Egli qual potenza necessaria non ha di inclinare per sua natura e questo, o a quell'altro oggetto; ma agisce sempre con egual forza sopra gli oggetti presenti; nè la diversità dei risultati dipende da lui, sibbene dagli agenti su lui e dalla circostanze. Egli riposa a pieno in qualunque cognizione senza non che appetire, ma per sè nemmeno poter essere eccitato a cercare perfezione maggiore. La quale per altro può darsi sempre; cui ricercare e spingere a conseguire spetta alla volontà, che veramente vi tende, vi piega e vi spinge le altre facoltà, e fa che di fatto sia conseguita. E perciò tanto più efficace è l'azione della volontà sull'intelletto che quella dell'intelletto sulla volontà, in quanto questa è potenza movente, inclinante, effettrice e libera; quello è potenza necessaria.

80. Questo importanto è il processo naturale di azione delle potenze razionali nell'uomo. Alla presenza dell'oggetto intelligibile l'intelletto emette il suo atto di intellezione, o primitivo sia egli di intuito, o secondario di riflessione, spontanea, o volontaria. All'atto intellettivo, per lo strettissimo nesso che passa fra la potenza intellettiva e l'affettiva, segue un atto qualunque affettivo verso l'og-

getto conosciuto; dimanierachè una antecedente cognizione qualunque muove l'istinto e l'appetito, e questi l'affetto. Intanto la cognizione prima nella presenza dell'oggetto intelligibile all'intelletto e nella naturale attitudine di questo alla cognizione, aggiuntovi un certo impulso procedente dal primo appetito che seguì alla prima intellezione, va vieppiù allargandosi, sebbene lentamente, dopo la prima percezione almeno fino ad un certo punto: e tutti insieme così intrecciati con l'ordine esposto, la cognizione prima cioè, il primo appetito e il primo atto affettivo, col secondo atto più forte ed esplicato di ciascheduna potenza, l'un l'altro coadiuvandosi e rafforzandosi a vicenda, fanno poi che la volontà acquisti sufficiente valore e che quindi si induca a determinarsi a volere o non volere, ad esercitarsi intorno all'oggetto conosciuto e presentatole dall'intelletto, e ad influire, a tenore degli aspetti sotto cui come conosciuto le fu presentato dall'intelletto, acciocchè questo si applichi ancora al più intimo conoscimento di quello o delle sue qualità. Così, cominciando dal necessario, passando allo spontaneo, si giunge al libero riguardo alla cognizione; e questa si allarga, si compie e si perfeziona per l'influenza della volontà sull'intelligenza. Dopo la prima apprensione la volontà, per l'appetito e per l'affetto che a lei subordinati e relativi ne sono quasi altrettanti atti, entra in esercizio; e quanto più si procede nella cognizione, della quale essa bisogna pe' suoi atti e si serve come di requisito e gradino, ed impera ed impone per lo più, dall'inferiore e più oscura per indirizzare la intelligenza e passare alla più chiara ed esplicita, ella acquista sempre più energia e dominio: diguisachè, come è la potenza imperante e direttrice dell'uomo in tutte le umane azioni, così è tale nella cognizione determinata ed umana; producendo, causa movente l'intelletto, il bello, il grande della scienza; facendo ch'essa acquisti estensione, chiarezza, nesso, proprietà, profondità, natura di scienza, coll'obbligare ed indirizzare le potenze intellettive all'esercizio di sè sopra i determinati obbietti. Infatti il nesso, la estensione, la proprietà, la profondità della scienza, sono generate, come la scienza stessa, dalla riflessione che influisce e si serve di tutte le altre potenze che alla cognizione conducono; quali sono l'attenzione, l'astrazione, la contemplazione, l'analisi, il giudizio, il raziocinio, la sintesi, l'immaginazione, la memoria, la coscienza, la sensazione ec., siccome è stato detto altrove. Or la riflessione e tutte queste altre potenze intellettive nella cognizione determinate di qualche oggetto, generalmente parlando, sono sotto l'influenza della volontà. Imperciocchè tutti gli atti delle dette facoltà, per la cognizione determinata di qualche cosa, richiedono un'applicazione positiva ad oggetti determinati, posposti, trascurati o rigettati altri, che forse naturalmente hanno agito con maggior forza sull'intelligenza: or cotesta applicazione non può procedere altro che dalla volontà, potenza essenzialmente motrice e direttrice, quando quelle altre dette sopra propriamente per sè sono potenze necessarie. D'altra parte posto che l'applicazione positiva, di cui è detto, non si effettuasse mai, mai neanco avrebbesi la scienza o il compimento delle cognizioni.

81. È bensì vero che si danno anche degli atti spontanei di immaginazione, di sensazione, di attenzione e di riflessione. Ma questi, in primo luogo, sono atti intellettivi incompiuti ed imperfetti, prodotti spontaneamente dalle ridette facoltà per la veemenza dell'impressione onde l'oggetto si presentò all'intelligenza; e noi daltronde abbiamo proposto di sostenere l'influenza della volontà sull'intelligenza al compimento de' suoi atti, non altrimenti. In secondo luogo, sebbene gli atti di tali facoltà in tali circostanze siano prodotti quasi istintivamente, e nel loro cominciamento siano del tutto necessari e richiesti dalla forza dell'azione dell'oggetto sull'intelligenza; ciò non ostante, precisamente in quel momento che alla prima veemente impressione si unisce per la forza di lei una qualche attenzione o riflessione, da quel momento comincia l'esercizio della volontà. Poichè bisogna convenire che, al veemente eccitamento dell'intelligenza per parte di un qualche oggetto, nascendo in forza della circostanza una conoscenza assai chiara, questa quasi abbaglia l'intelletto e ne tira a sè tutta l'azione oscurando

gli altri oggetti presenti; diguisachè nel tirare a sè l'appetito, quasi forza anche l'attenzione intorno a sè. Or in ciò domina sempre la volontà; sia perchè questi atti riflessivi spontanei sono risultato di appetito, che è come un germe della facoltà volitiva; sia perchè, quantunque con impercettibile celerità, pure nei fatti di riflessione spontanea intervennero e al succedere questi atti, la prima percezione cioè, assai chiara per la forte impressione dell'oggetto, un appetito verso il medesimo ed un'attenzione su lui, non deliberata, ma spontaneamente concessagli, o dalla forza della presenza dell'oggetto richiesta alla volontà; i quali due ultimi anno di pertinenza della volontà stessa. Sicchè essa è chiamata ad intervenire ed interviene di fatto a indirizzare le facoltà sopra nominate alla cognizione, anche allorchè ciò avviene per atti spontanei.

82. Laonde noi di fatto sperimentiamo tuttodì che sebbene in molti casi non dipenda da noi che lo spirito provi certe modificazioni, oppur non le provi, abbia o non abbia certi pensieri e percezioni; in moltissimi però sperimentiamo, che averle o non averle dipende da noi; siccome specialmente da noi dipende avere le cognizioni riflesse e compiute. Così ci insegna intima esperienza che, volendo lo spirito nostro far nascere in sè alcune date sensazioni può, producendo certi moti volontari nel proprio corpo, esporlo all'azione degli oggetti esterni idonea a farle nascere; siccome ci fa certi che, provedendo certe sensazioni, può torre il corpo dalle posizioni atte ad originarlo. L'esperienza ancora ci istruisce che, nella molteplicità delle affezioni sue, lo spirito può dirigersi sopra una piuttostochè sopra l'altra intendendo a rendere quella più forte ed intensa e tutte le altre più deboli o nulle, e che può dare a certe modificazioni sue quell'ordine che più gli aggrada; siccome ci fa fede avvenir pure continuo: mentre di diverse modificazioni o percezioni che in un tempo ci sono presenti al pensiero, prodotta necessariamente dalla presenza dell'oggetto all'intelletto, nasce un qualche appetito relativo, noi ci portiamo piuttosto sopra questa che sopra quella; e questa a preferenza delle altre esaminiamo attentamente, ne pronunziamo i giudizi opportuni, la paragoniamo con altre, ne vediamo i rapporti, intendiamo insomma di conoscerla a fondo, e quindi ciò che a lei spetta e alle sue qualità ci adoperiamo di imprimercelo nella mente per richiamarlo poi ad arbitrio. Così noi siamo a noi stessi consci che mettiamo in rapporto varie idee a nostr'arbitrio associandole, per riprodurle poi ancora ad arbitrio; che su certi oggetti prolunghiamo a piacere le nostre riflessioni, dalle quali sole procedono le compiute cognizioni dei medesimi. Tutte queste cose ci fanno intendere che, se vi sono sensazioni e desiderii e associazioni involontarie e alcuni atti imperfetti di attenzione e di riflessione primitiva solamente spontanei, siccome ignoranza invincibile in alcuni casi; ad un tempo ci provano ad evidenza che moltissime sensazioni sono volontarie, che tali sono molto associazioni, che si dà ignoranza vincibile su molte cose, che onninamente in rapporto alla volontà sono tutti i desiderii, gli appetiti, gli atti affettivi; e che a lei subordinati sono, o come spontanei o come liberi, gli atti delle facoltà intellettivo-attive, quali sono la riflessione, l'attenzione, l'universalizzazione, la meditazione, la memoria, l'analisi, il giudizio, il raziocinio, la sintesi, dai quali soli nasce il compimento della cognizione, compimento che in ultimo devesi riferire alla volontà; mancando l'esercizio della quale nè gli atti intellettivi sarebbero compiuti, nè compiuta si avrebbe e chiara la cognizione di cosa alcuna. Indi dall'influenza della volontà procedono gli abiti.

83. Col nome di *abito* od abitudine si intende la facilità di ripetere certi atti, acquistata per la frequente ripetizione dei medesimi. La detta facilità consiste nella rapidità onde si eseguono e si succedono gli atti individui e semplici che costituiscono l'atto complesso abituale, e nella rapidità con cui si eseguono gli atti simili. Per emettere gli atti che danno motivo alla formazione di abito è necessaria la disposizione, cioè il poter naturale di cominciarli, consistente nelle facoltà operative o intellettive, le quali sole sono capaci dei loro abiti speciali. E quindi per questo principio è chiaris-

sima cosa, contro alcuni della scuola sensistica, che l'abito non può generare alcuna facoltà nuova, ma solo coltivare e facilitare l'esercizio delle esistenti primitivamente avanti a lui. Perchè poi alle disposizioni si ricercano le occasioni di operare; indi i principi determinanti le facoltà ad agire sono, o gli oggetti operanti dall'esterno su noi, o la volontà dall'interno movente, che per altro si intrecciano a vicenda: mentre la volontà non opererebbe senza la rappresentazione dell'oggetto all'intelletto, nè l'oggetto influente su noi potrebbe incamminarci ad acquistar abito sulle azioni che emettiamo relative a lui, se alle modificazioni da lui in noi eccitate non si unisse una qualche azione volitiva e attenente a volontà, come sarebbe di appetito o di affetto. Così gli abiti possono da noi acquistarsi in due modi; o in quanto un oggetto replicatamente agisce sopra le nostre facoltà; e in quanto la volontà serv' esse indefessamente esercita il suo impero: onde due specie di abiti risultano, gli *avventizi* cioè e i *fattizi*: tutti i quali possono riguardare le cognizioni o le operazioni. Per cagione dell'abito le facoltà nostre si esercitano; e quanto più si esercitano, tanto, generalmente parlando, si perfezionano. Diciamo *generalmente;* poichè in alcune (specie in quelle che dipendono dagli organi) e in alcuni casi avviene il contrario, succedendo, nell'esercizio smoderato specialmente, che istupidiscano od anche perdansi del tutto. Ove impertanto, a motivo di chiarezza, notiamo che due specie di azioni o moti naturali si eseguono da noi. Alcuni dipendono da semplici forze meccaniche, come sarebbe il muoversi in conseguenza di un urto ricevuto. Questi, essendo casuali e determinati per natura della materia da leggi inalterabili, non sono soggetti ad essere diretti e modificati, e però per sè non recano nè perfezione, nè imperfezione, nè sono capaci di abito. Altri dipendono, sono connessi, o si riferiscono alla conservazione o all'esercizio della vita: e sono ancora di due sorte; puramente organici cioè, quale la circolazione del sangue, la secrezione degli umori ec.; avvertiti o deliberati, che sono moti animali se dipendono dal senso, atti umani se dalla ragione. I moti puramente organici sono equiparabili ai moti meccanici, e perciò per sè incapaci di perfezionamento e di abitudine; onde capaci ne restano solamente i moti animali-vitali, perchè d'ordinario si producono sotto una qualche influenza della volontà, e gli atti umani. Conciossiachè, se anche ben riflettesi alla nozione di abito, si rileva di leggieri che ad indurre abitudine possono essere atte soltanto le azioni che dipendono dalla volontà. Ciò non ostante i moti puramente organici sono anch' essi sottoposti ad alcune dei risultati e leggi, che, riguardo all'esercizio di noi e delle nostre facoltà, ci detta osservazione ed esperienza; leggi che sono le seguenti.

84. 1° L'azione immoderata degli esseri esterni sopra dei nostri organi col tempo li istupidisce e giunge fino a distruggerli; il che si avvera in tutti gli esseri organizzati, siccome risulta dalla stupefazione, dalla degenerazione, dai cambiamenti che si operano, e dalla morte che succede assai volte negli uomini, negli animali e nelle piante alla mutazione di clima, di alimenti, di trattamento. La mutazione di razze infatti e la degenerazione in certi esseri, come gli animali e le piante, procede dalla violenza dell'immoderata azione degli agenti esterni, contro cui, non che soccombere nel conflitto, potè gagliardamente reagire la vigorosa vitalità del soggetto paziente fino a vincere le stimolo della prima azione e così, superate le violenze esterne e gli ostacoli opposti, fermarsi quasi una nuova natura rinfrancandosi dalla forza altrui. Per tal guisa, quanto ai nostri organi, un immoderato uso degli occhi, per esempio, abbarbaglia ed indebolisce la vista; un rintronamento confuso e stanchezza produce negli orecchi il suono immoderato; il medesimo dicesi del resto. E una specie di stupefazione, stanchezza e indebolimento avviene anche nelle facoltà intellettive al lungo immoderato esercizio delle medesime per lo stretto rapporto che l'anima e sue facoltà ha col corpo; siccome possono far fede coloro che sogliono a lungo esercitarsi nella riflessione, nella meditazione, nel raziocinio, nella memoria ec. 2° Se gli atti delle nostre facoltà, specialmente le sensiti-

ve, si considerano come piaceri o dolori, l'esercizio, la continuazione, l'immoderata ripetizione dei medesimi, prescindendo da un atto della volontà che vi porti sopra l'attenzione, li rintuzza, li estenua e li indebolisce continuo, e qualche volta li rende insensibili, generalmente parlando. Così indebolisce la delicatezza del palato colui, che si dà all'intemperante diletto della gola. Ho detto generalmente parlando; poichè debbonsi distinguere i piaceri e dolori sensibili-fisici dai piaceri e dolori morali e intellettuali. Gli atti, ondo si provano questi ultimi, nella ripetizione e continuazione non perderanno di vigore, nè si indeboliranno; anzi cresceranno sempre di energia, od almeno manterranno quella forza che avevano fin da principio, siccome potrebbero far fede coloro che li provarono. Gli atti poi onde si provano i primi, se sono piaceri, qualche volta così si indeboliranno da cangiar di natura, di piaceri diventando dolori; se poi sono dolori, nella ripetizione ed intensità, così attutiranno il senso da rendersi miti ed insensibili. Si eccettui però quando conducano alla distruzione dell'organo sensifero, oppure quando tendano a porre in azione qualche altro organo; perchè in tal caso invece di indebolirsi si faranno sentire vieppiù. Che se gli atti delle facoltà nostre si considerano quasi mezzi delle percezioni degli oggetti, allora la ripetizione dei medesimi facilita e perfeziona le facoltà stesse; siccome si raffina, precisa, e perfeziona la conoscenza degli oggetti e loro qualità col ripetuto esercizio delle facoltà. Parimente un uso continuato bensì, ma regolare, di certi sensi e di certo facoltà, benchè sotto un aspetto le snervi alquanto, pure in ultimo le perfeziona. Così la bellezza della musica e tutte le sue gradazioni proverà meglio d'un altro il maestro che sempre intorno vi s'adopra; così il cuoco esercitato sebbene sdegni le vivande condite, pure meglio d'ogni altro distinguerà al sapore ogni ingrediente delle medesime. 3ª Nell'esercizio moderato delle facoltà nostre, quando la volontà non esercite influenza sopra l'oggetto loro, la ripetuta presenza di questo riesce meno avvertita. Poichè, ove è minore l'attenzione, ivi meno un dato oggetto è avvertito; daltronde, prescindendo dall'influenza della volontà, minore è l'attenzione sull'oggetto meno nuovo, perciò la presenza ripetuta di un oggetto riesce meno avvertita, in quanto l'azione ripetuta dell'oggetto sulla facoltà vi produce una specie di stupidità e di indebolimento. 4ª Per altro un moderato esercizio regolare delle facoltà le rende naturalmente più facili e spedite all'azione. Poichè, coll'esercizio e ripetizione di atti, dalla torpidezza dell'inazione si sciolgono le facoltà, e gl'impedimenti dell'agire si tolgono e dileguansi come nei corpi la ruvidezza per l'attrito, cosicchè quasi tontoni e principie affidandosi esse all'azione, dopo una assuefazione con prontezza e sicurezza di esito felice vi si recano. Quindi la regolare ripetizione degli atti, ingenerando abitudine, perfeziona le stesse facoltà. 5ª La ripetizione frequente degli atti di qualunque sorta tende a renderli vieppiù istintivi e indeliberati. Perciocchè gli atti reiterati, di qualunque sorte sieno, si producono con maggiore facilità, come è stato detto; e però succedonsi più rapidamente di guisa che meno si può su d'essi esercitare l'attenzione e la riflessione, per le quali solamente divengono avvertiti e deliberati più o meno a tenore del valore e forza delle medesime. Indi divengono anche più spediti e sicuri. Poichè all'atto deliberato ci vuole la riflessione della ragione, la quale, occupando tempo, ritarda il compimento dell'atto; siccome l'atto meno deliberato, rivestendo la natura di necessità, renderà per ragione di questa più sicura l'espettazione dell'evento. Così un abile ed esercitato calcolatore darà in un momento il risultato di un'operazione che un imperito stenterà molto tempo a dare, e dando anche darà con diffidenza e incertezza. La perfezione delle facoltà nella ripetizione degli atti per gli abiti acquistata sarà maggiore e più eccellente quanto più gli atti saranno stati prodotti sotto la direzione della volontà, essendochè in tal caso l'abito fu formato secondo le norme della ragione.

85. Or venendo alla divisione degli abiti data sopra, diciamo *avventizi* quelli procedenti dalla ripetizione degli atti non diretti dalla facoltà volitiva libera, ma

dal solo appetito, o dall' impulso di qualche causa estranea necessaria o anche libera; come l'assuefazione di certi viventi a certi climi non naturali, l'assuefazione di certi animali a certi atti ai quali non sono ordinati da natura, l'assuefazione negli uomini ancora a certe azioni, alle quali non si determinarono mai deliberatamente, ma cominciarono o proseguirono ad emettere solo per istinto, o appetito, o affetto, lu forza anche dell' energia degli oggetti che sopra loro facevano impressione. Ma questi abiti avventizi sono abiti impropriamente; essendochè alla natura di abito spetta che nella sua formazione abbia influito la volontà, siccome assai chiaro accenna ancora la definizione. Di vero pare assai chiaro ad intendere che la facilità di ripetere certi atti determinati non può acquistarsi, se la volontà non diriga e determini i primi atti che producono tale facilità. Laonde noi diciamo abiti propriamente solo gli *acquisiti*, prodotti per la volontà che influisce e dirige nell' azione le altre facoltà, o appartengano al conoscere, o appartengano all' oprrare. Che si diano degli abiti in noi è cosa indubitabile, attestata dalla individua esperienza di ciascuno; come consta dal linguaggio, dalle scienze, dalle arti e mestieri, a cui gli uomini non nacquero istruiti. Sono essi dunque creati dalla volontà, che dirige l'attenzione ove si tratti di conoscenza, dirige l'azione ove si tratti di abito che riguarda l'operare. Così la volontà, presentando alle facoltà conoscitrici degli oggetti determinati ed obbligandole all' esercizio di sè sovra i medesimi, ovvero indirizzandole sovra un oggetto che non le alletta e sottraendole da ciò che le invita a contemplarlo, fa che la cognizione di tali oggetti, nella ripetizione degli atti che la danno o la costituiscono, sia più chiara e precisa, che l'impressione degli oggetti stessi sia più permanente, e più facile ne sia la riproduzione alla presenza delle facoltà intellettive che li conoscono· perchè colla riproduzione ordinata e diretta degli atti intellettivi, e rende agevole ciò che da prima era malagevole; e pone tal nesso tra gli atti stessi, che l'esecuzione di uno chiama dietro di sè la produzione dell' altro. Perciò colla ripetizione volontaria degli atti intellettivi si rende più facile la loro successione; e si acquista la maestria di far con ordine o speditezza ciò che altrimenti sarebbe stato confuso e lento; o si acquista la facilità di produrre atti simili, onde lo spirito si abilita a profittare nell' arte e nella scienza. Infatti la facilità di produrre certi atti intellettivi, che conducano alla cognizione di certe cose, e a penetrare il nesso fra loro, e a scoprire di più dei veri che in quelle e nei loro nessi sono inchiusi; facilità che procede da ripetizione di atti volontari, cioè da abito, dà la scienza, vale a dire l'attitudine a capire, imparare, riprodurre con ordine, e scoprire occulte verità. Siccome dà l'arte, la quale consiste appunto nella facilità di ripetere certi atti ordinati ad un fine che per essi si consegue, procedenti dalle facoltà operatrici illuminate dalle facoltà intellettive dirette dalla volontà. Le arti sono puramente *meccaniche*, se hanno per movente l'utile; si chiamano *umane* o *liberali*, se procedono dal principio del bello; a cui aggiungesi la letteratura o *belle lettere*, che consistono nel connubio degli abiti intellettivi diretti dai principi delle arti liberali. In egual modo la volontà dirigendo l'attenzione sopra certi motivi di azione piuttostochè sopra altri e fissa tenendovela applicata, sottraendola ad altri, fa che la cognizione ripetuta di quel motivo divenga così forte da rendere quasi nulla l'opposta, e quindi che le facoltà operatrici nello esercitarsi s' appiglino sempre all' azione consentanea a quel motivo, contraria al motivo opposto; per cui rende più spedita alle azione la facoltà e facilita l'azione stessa, il che è acquistare un abito. Parimente la volontà, dirigendo le operazioni anche ad onta dei motivi della parte opposta, o resistendo a ciò cui motivi famigliari o la natura spingerebbero, in vincere le difficoltà opposte colla ripetizione degli atti di una tale specie, giugne a rendere questi più agevoli pronti e sicuri. Così si forma la virtù, che è l'abito di far il bene; e il vizio, che è l'abito di far il male. La virtù è naturale, se nel formar l'abito avrà influito la sola volontà umana; sarà soprannaturale, se vi sarà intervenuto un aiuto superiore alle forze umane.

§. 8 *Della forma della cognizione compiuta cioè del segno e della parola.*

86. La cognizione nostra comincia coll' intuito; in questo stato noi abbiamo cognizioni indeterminate, confuse, informi. Ciò avviene per due ragioni: una, perchè tutto l' intelligibile in fin fine si riduce ad un intelligibile solo universalissimo, il quale contiene tutte le cose o le cognizioni così legate tra loro, che non si possono intendere se non si guardano, non si comincia, non si seguita ad intenderlo e non si riferiscono all' unico concetto in cui sono contenute e in cui si legano insieme. Tal concetto è, come abbiamo più volte espresso, = Dio crea il mondo =, = L' Ente crea l'esistento =, che si riduce ad un idea sola, = Dio creatore =, intesa da Dio perfettamente con un sol atto in tutta la sua estensione; e che noi pure dobbiamo primamente intendere in qualche modo, sendochè nulla sarebbe più intelligibile senza questo vero primo in cui tutte le verità sono contenute. Or la nostra intellezione prima, appunto perchè dell' intelligibile universalissimo e complesso che contiene e comprende in sè ogni intelligibile ed ogni vero e perchè si ebbe senza concorso della riflessione, è oscura, indeterminata, informe. L' altra ragione onde le cognizioni nostre di intuito sono confuse è, perchè le operazioni mentali di loro natura sono vaghe e indefinibili; sì che, esegnendosi a tenore della loro naturale disposizione, impulso ed attitudine senza porvi un ordine, svanisce rapidamente il loro risultato ed impercettibile è la traccia che lasciano. Laonde, a rendere permanente e determinato il termine loro, siccome a rendere per noi utile e propria la cognizione prima intuitiva, duopo è dichiararla e circoscriverla mediante la riflessione. Il che però non si otterrebbe se, 1° il pensiero prodotto dalle operazioni della mente non avesse qualche oggetto corporeo, sto per dire, e mezzo, che sensibilmente lo fermi ed a piacere co lo lasci considerare: 2° se non vi fossero mezzi ed aiuti a cavar fuori dal concetto universale e confuso, che tutti i concetti, le idee, le cognizioni e le cose comprende, alcun concetto peculiare, e marcarlo per distinguerlo dagli altri, e sopra di lui, così separato, esercitare la forza intellettiva colla riflessione onde intenderlo con precisione il più intimamente che è possibile; se non vi fossero mezzi di segnare nell' oggetto universale dei confini precisi per la cognizione di lui sotto varii aspetti. All' intuito, che si contenta di una cognizione confusa, questi mezzi non sono necessari; e però esso non ha forma alcuna di espressione: ma la riflessione, per lo scopo cui tende naturalmente di precisare le cognizioni, ne ha indispensabilmente bisogno: e però la cognizione compiuta non è conseguibile senza una forma espressiva. I mezzi che marcano i limiti dei pensieri non possono essere somministrati da verun elemento intellettuale, se questi sono tra loro legati indissolubilmente e confusi, se confusamente, cotali elementi, tutti in una volta e in un concetto si presentano alla mente. Duopo è dunque ricorrere all' elemento sensibile; sia perchè il senso presenta l' immagine del vero, la quale può essere molteplice, potendo prendere varie sembianze, ma rimanendo sempre uno e medesimo in sè il vero appreso dall' intelletto; sia perchè l' uomo consta di anima e di corpo, e però nelle attuali condizioni non solo deve concorrere alla cognizione l' anima coll' intelligenza, ma anche il senso colla limitazione e circoscrizione della cognizione stessa. Così la cognizione compiuta ha necessariamente un sensibile generale e comune che serve a marcarla, il quale dicesi *segno*, perchè segna all' intelletto che riflette i diversi veri peculiari ed oggetti su cui percorrere lavorando riflessivamente e glieli rende determinati, contornati, circoscritti: anzi, fermando la foga del pensieri, ordina il filo delle idee dai primi principi alle ultime conseguenze, e in sè in un colpo d'occhio presenta chiaro e riunito il complesso e la successione di tutto il lavoro ideale.

87. Ma come opera ciò il segno? È evidente che il sensibile non sarebbe dimostrativo dell' intelligibile se esso pure non fosse intelligibile e di fatto non fosse inteso. Perciò fra il segno e il segnato duopo è che passi un' intima stretta relazione, vincolo e convenienza, cui la mente nostra ben scorga ed intenda; altrimenti

il segno non servirebbe allo scopo a cui è diretto. Or la relazione la effetto originariamente esiste fra segno e significato, in quanto l'intelligibile, per sè essendo tale, porta seco la forza di rappresentarsi e di formare una specie, una immagine di sè nell'intelligente e da questo farsi intendere e conoscere distintamente sotto una data forma; siccome quest'ultimo per sua natura ha di essere a portata dell'intelligibile e di acquistarne una cognizione circoscritta e determinata: dimodochè nè l'uno nè l'altro si concepiscono se non con rapporti scambievoli, nei quali appunto consiste la entità del segno, forma della cognizione, e dove il segno sensibile è intelligibile. E poichè il segno, qual sensibile ch'egli è, rappresenta per sè qualche cosa corporea e però diversa da quella cui significa come segno dell'intelligibile; indi nei rapporti e dipendenza che ha dal suo significato e nell'intelligibilità peculiare che acquista qual segno dal significato da cui dipende, riceve tale specialità e quasi spiritualizzazione che più non è possibile si confonda colla cosa cui, qual sensazione, significava. Così la voce specialmente, che come sensazione avrebbe indicato il vivente, o l'animale, o che so io, nell'articolazione ed inflessione sua, destinata dal creatore e posta in rapporto a segnare i pensieri, rimase così sollevata e quasi allontanata dalla prima sua destinazione, rimase così spiritualizzata, che, senza nè menomamente distrarci verso gli oggetti ai quali, come sensazione, ci avrebbe portati naturalmente, per diritto filo e siccome all'intimo suo oggetto necessario ed unico, ci solleva, ci porta e ci significa immediatamente e ci dice l'intelligibile; innalzata in tal modo essa pure ad uno stato superiore al suo primo naturale. Però sono due cose disparatissime, l'intelligibile significato e il segno significante; ma in intima relazione tra loro, che la mente scorge appena loro si adopra intorno. Questa osservazione vale più che per altro per i segni vocali articolati e però pel linguaggio, ma deve applicarsi anche alle altre specie di segni, ai quali quadra eccellentemente. In tal modo, avendo ogni intelligibile dipendenza e rifondendosi nell'intelligibile assoluto, siccome dall'intelligente assoluto dipende ed a lui si riporta ogni intelligente, al pari qualmente la forma dell'intellezione e cognizione deve essere stabilita, determinata e creata, come tutte le altre cose, e posta in intima relazione cogli oggetti intesi. Perciò di fatto il sensibile, forma e segno dell'intelligibile riflesso, in origine fu veramente istituito determinatamente da Dio, specialmente la parola; alle di cui originali radici riportandosi gli uomini hanno poscia potuto per analogie scoperte aggiungere e sostituire varie forme e modificazioni; di guisa che i segni articolati che si hanno adesso, radicalmente sono quelli della istituzione primitiva, e però propriamente e metaforicamente e analogicamente esprimono le cose e i loro pensieri e l'intimo rapporto e convenienza ch'essi segni in effetto hanno cogli intelligibili; ma pure hanno subito delle modificazioni, e però formalmente sono di istituzione umana. Così ci insegna la rivelazione: che il linguaggio, il più atto e perfetto a significare e contornare gli intelligibili fra tutte le specie di segni, fu rivelato; essendochè l'uomo fu creato in stato adulto, in stato di società e di lingua parlata, avendone Adamo fatto uso appena creato: che, nella prima istituzione del linguaggio, intima fu la convenienza fra le cose, gli intelligibili, i pensieri, e i sensibili, i nomi loro, i segni, siccome è chiaro da quanto è scritto nel Genesi (c. 2) « omne quod vocavit Adam » ipsum est nomen ejus »: che Dio stesso chiamò sè col proprio nome *Ichova*, = Ego sum =, dicea, = Qui est =, e lo insegnò agli uomini, perchè eglino giammai avrebberlo potuto trovare nè enunciare appropriatamente; siccome loro insegnò espressamente molte altre voci spieganti i più sublimi misteri e filosofiche recondite dottrine, quali le voci relative ai fatti e teorie della creazione, cui parimente i medesimi mai avrebbero potuto inventare nè precisare.

88. Perlochè, quantunque il segno non sia necessario all'intellezione intuitiva perchè confusa, è però necessario all'intellezione riflessa, come chiara e determinata che è: e perchè questa necessità esiste, il Creatore vi sopperì perciò con creare il segno stesso, special-

mente la parola, con formarlo, determinarlo e dare agli uomini la facoltà tutte e i mezzi necessari ad usarne in isviluppo dell'intendimento, tanto per utile proprio, quanto per bene altrui. E sebbene il segno sia un sensibile, ciò non ostante, il linguaggio specialmente il più perfetto ed eccellente fra tutti i generi di segni, è talmente purificato e spiritualizzato, ed è posto in tale stretta convenienza con l'intelligibile cui esprime, che non solo non conserva la significazione a cui avrebbe portato per natura sua di sensibile; non solo esprime soltanto l'intelligibile di tutto ciò che ha un rapporto col sensibile, come sarebbero il terzo e secondo membro della formola, *esistente e creazione*, ed anche il primo, *Dio*, considerato siccome fonte di ogni esistenza sensibile; non solo non richiama più alla mente del pensatore alcunchè di sensibile da distrarre l'attenzione dal contemplare l'intelligibile; ma questo esprime con precisione, qual è in sè stesso, in quanto con vincolo solamente intelligibile al sensibile si collega; con chiarezza e idealità pura esprime quell'intelligibile, che è puramente intelligibile, cui nulla fra i sensibili fuor del suo segno, linguaggio e parola potrebbe rappresentare. E quindi quantunque l'intelligibile sia prima del segno sensibile e la intellezione semplice in qualche modo per priorità di origine preceda il segno, pure questo segue immediatamente dappresso e quasi si immedesima coll'intelligibile e serve a sviluppare e completare la cognizione.

89. Indi chiaro apparisce il connubio tra l'intelligibile e il suo segno, la parola specialmente; connubio arcano bensì sotto certi aspetti, ma vero, strettissimo, intimo, necessario: sendochè, negli ordini presenti almeno, solo pel segno e parola si pensano e ripensano le idee, e si esprimono e si manifestano e si comunicano i pensieri e le cognizioni, nè senza il segno o parola riesce possibile alcun atto di riflessione; l'interna esperienza provando a ciascuno che niun atto di riflessione si esercita o si compie senza vestire il proprio pensiero di qualche forma, con qualche segno rappresentarlo, per distinguerlo poscia al bisogno e riconoscerlo. Il segno e la parola non è formata dall'uomo, ma la riceve esso dal Creatore nell'atto della creazione, allorquando cioè, essendo attuato alla cognizione per la presenza dell'intelligibile che gli si mostra, riceve la rivelazione della forma per ripensare l'intelligibile stesso: forma che dall'uomo medesimo costituito in società è conservata più o meno perfetta e chiara nei comuni linguaggi, i quali scaturiscono e comunicano egualmente ed hanno la stessa origine nel linguaggio primitivo, che a tutti gli originati da lui egualmente somministrò l'essenziale sostantivo verbo *essere* sostanzialmente significativo dell'attualità dell'essenza, del reale, del vero, dell'autonomia dell'Ente, prima idea, prima cognizione in cui sono contenute, onde scaturiscono tutte le altre, alla significazione delle quali detto verbo nella somma sua estensione e fecondità somministra gli elementi più necessari. Di vero il nostro pensiero non si aggira soltanto intorno all'Ente, ma anche intorno ad una moltitudine svariatissima di cose e di concetti, per ripensare i quali abbiam bisogno di altrettanti segni propri e relativi. Or poichè codesti pensieri e cose innanzi tutto partecipano alla realità, quindi nell'espressione e significazione la forma loro ha primo elemento dal segno essenziale significante la realità. E sebbene, nella moltitudine svariatissima delle cose e dei concetti da esprimere non avendosi sempre segni e vocaboli propri e precisi, abbiano gli uomini dovuto ricorrere alle analogie, alle metafore e figure per crescere così ed arricchire la lingua; pure rimane sempre che il verbo sostantivo *essere* a tai termini figurati ha somministrati degli elementi, come ai propri, per significare la realità di ciò che anche figuratamente si esprime, in quel modo che l'Ente ha somministrato la realità a tutte le cose. Così tutti i linguaggi in fine si riducono ad unità, siccome in certo modo anche i vocaboli; così vocaboli umani senza senso e significato propriamente non esistono, ed il linguaggio umano, di cui sono depositari la ragione e il senso comune, non cangia mai sostanzialmente.

90. Lo esposto fin qui ci fa conoscere che segno = è ciò che oltre alla cognizione di sè ci indirizza alla cognizione di

qualch'altra cosa =: che caso è di due sorta, cioè *naturale*, perchè ha una attitudine naturale a rappresentare l'intelligibile da cui dipende, come l'individuo riguardo alla specie; e *arbitrario*, perchè dalla volontà dell'intelligente viene ordinato a rappresentare l'intelligibile; sebbene anche questo non possa darsi senza una qualche analogia e però senza un qualche rapporto, che nella natura della cosa si rifonda; tali sono i segni alfabetici: che esso in quanto è ordinato a significare gli intelligibili è di tre altre specie, gesto cioè, vocaboli e scrittura, che immediatamente o solo quasi mediatamente esprimono gli intelligibili: che fra tutte le specie di segni, la parola è la più atta e perfetta a segnare ogni sorta di intelligibile: che questa fu creata insieme con tutte le altre cose in rapporto strettissimo coll'intelligibile, cui significa, e che fu all'uomo rivelata nella rivelazione prima dell'idea, dell'intelligibile, come forma sua: che in conseguenza, pensare e riflettere, compiere gli atti suoi intellettivi l'uomo non potrebbe negli ordini presenti senza di lei, se essa dal Creatore è stabilita qual forma dell'intelligibile nella cognizione completa. Altrove verrà a ridirsi qualche cosa del segno.

§. 9 *Idee, loro origine, teoria della cognizione.*

91. Le facoltà dell'uomo, poste in esercizio nella condizioni opportune, producono la cognizione delle cose, la quale consiste nell'apprendimento ideale loro e dei loro rapporti. *Idea* è parola greca e significa imagine, figura, rappresentazione; sì che, in questo senso, *idea* è la rappresentazione di qualche cosa. Quanto alla sua natura vi è stato alcuno che ha preteso definirla: ma poichè l'idea non è altro che un semplicissimo atto spirituale, onde l'intelligente è in rapporto coll'intelligibile, però propriamente non si può definire, ma solamente dichiarare qual significato intendesi dare a tal vocabolo; e chi ha tentato definirla o non si è fatto intendere o ha detto qualche sproposito, o l'ha detta un'imagine di qualche cosa nel senso etimologico, in conclusione null'altro dicendo se non che l'idea è l'idea. Indi a spiegare il senso della voce *idea*, alcuni hanno adottato il significato più rigoroso, dicendola l'oggetto immediato continuo primario assoluto dell'intelligenza e cognizione razionale, in quanto si rappresenta alla nostra mente ed è in rapporto col nostro conoscimento. In questo senso, *idea* si converte con intelligibile, e precisamente coll'intelligibile assoluto, coll'Ente, col Vero assoluto, nè si distinguono questi tra loro che estrinsecamente, se non in riguardo cioè alla facoltà cui si riferiscono. Così, idea ha un significato totalmente oggettivo ed assoluto. Altri hanno adoperata la voce *idea* in un senso del tutto soggettivo; per lei significando, non l'oggetto nè il termine del pensiero, ma il pensiero stesso, l'atto onde l'intelligenza afferra, apprende, intuisce, contempla l'oggetto intelligibile che le si presenta. Altri hanno proposto l'idea siccome una imagine spirituale dell'oggetto qualunque, diversa dall'oggetto stesso che rappresenta e dalla mente che l'intuisce, intermediaria fra l'uno e l'altra; la quale serve appunto a rappresentare l'oggetto alla mente nelle occasioni opportune. Altri finalmente, quasi conciliando questi sensi diversi, hanno detto *idea* il rapporto dell'intelligibile coll'intelligente in quanto quello si rappresenta a questo, e questo apprende quello nella sua quiddità; la visione mentale, l'apprendimento, la contemplazione, che l'intelligente ha dell'intelligibile, il quale gli si rappresenta nelle condizioni opportune. La qual ultima nozione dell'idea sembra la più precisa, così che, accettare esclusivamente alcuna delle tre anzidette, può indurre in qualche errore od almeno in qualche improprietà di espressione.

92. Infatti l'intelletto è la facoltà del vero, cui esso apprende nell'entità, sostanza, quiddità delle cose e relazioni loro. Or l'idea, presa con maggior precisione in quel significato più ovvio, naturale, e universale che le dà e le prescrive il comun linguaggio e il senso comune, è siccome la forma, la quale rappresenta e comprende ed esprime cotesta quiddità, siccome appresa dalla mente; è siccome il fondo, il nucleo, il punto di convergenza e di unione tra l'intelligibile e l'intelligente, che di ambedue il

rapporto, come l'azione scambievole, esprime identicamente in un atto solo. Perciò, sebbene l'oggetto della cognizione, e specialmente l'assoluto, sia in certo modo idea, siccome intelligibile, fondamento dell'idea nella sua quiddità conoscibile; ciò non ostante nella forma non è idea finchè di fatto non sia conosciuto, finchè non sia diventato la cognizione per qualche intelligente: se l'idea anche a tenore della greca origine ed etimologia implica e richiama alla mente luce, espressione, cognizione. Così nemmeno può dirsi con proprietà che idea sia l'atto della mente, il pensiero che essa fa nell'intendere, nudamente considerato: se l'atto non può percepirsi indipendentemente da un oggetto intorno a cui si eserciti e cui però comprende; se gli atti nostri sono transeunti, le idee dall'onde sono siccome permanenti. Molto meno poi le idee sono l'immagine, la figura, la rappresentazione delle cose, distinte dalle stesse cose rappresentate e dalla mente a cui si presentano, oggetti quasi indipendenti, intermediari fra l'oggetto rappresentato e la mente conoscente, a cui presentano in sè l'oggetto della cognizione nelle occasioni opportune. Poichè, con questa teoria si vengono a distruggere le più sane dottrine riguardanti le idee e la loro natura, ad indurre contradizioni negli stessi pensieri, e ad ammettere e consacrare l'idealismo, lo scetticismo, il nullismo, i quali da lei conseguiterebbero necessariamente. Di vero, se l'idea non fosse l'oggetto stesso reale e intelligibile, il quale nella sua intelligibilità e realtà si presentasse al soggetto pensante, ed insieme questo non fosse il quale quello immediatamente intuisse ed intendesse nella sua quidditativa intelligibilità, ma piuttosto fosse una rappresentanza, una figura od un'immagine dell'intelligibile oggetto, come si potrebbe essere certi della realità di questo; che l'immagine il rappresentasse fedelmente, e che però nell'intendere da noi veramente s'intendesse quell'oggetto? Laonde per dire l'idea, e dire tutto di lei nè più nè meno, deve dirsi essere la presenza dell'intelligibile allo spirito e la visione mentale-intellettiva, l'apprendimento immediato ch'esso ne ha, combinando insieme i due estremi della medesima, oggetto e soggetto, che in lei necessariamente si legano e si combaciano, non che l'azione reciproca dell'uno sull'altro e il risultato che ne emerge. In codesto modo la nozione di idea consuona meglio al senso che comunemente le si dà ed all'uso che se ne fa.

93. Così rimane appianata naturalmente anche la questione sull'origine delle idee e, sto per dire, tutti i sistemi diversi su questo punto trovano luogo e soluzione, e quasi si conciliano insieme nella nostra teoria. Le idee infatti formalmente considerate non sono propriamente create da Dio in noi. Poichè Dio o l'Ente è intelligibile in sè e crea l'intelligibile, siccome è intelligente e crea la intelligenza, dai rapporti delle quali due cose, intelligibile e intelligenza, emergono le idee; ma così formate non le communica all'intelligenza creata, a cui in tal caso diverrebbero quasi inutili le facoltà riflessive. Laonde se, allorquando si tratta e si chiede delle idee innate, si vuol significare che l'Ente, intelligibile e intelligente assoluto, in cui e da cui ogni intelligibile ed ogni intelligente procede, nell'atto che crea la intelligenza finita l'attua alla intellezione manifestandosele qual primo, necessario, fontale intelligibile, ed in sè manifestandole in germe, e presentandole in confuso tutti gli intelligibili; così che fin dal primo atto intellettuale la intelligenza finita ha un apprendimento confuso e generico d'ogni intelligibile, un germe d'ogni intellezione, una intellezione iniziale d'ogni cosa, la proposizione ha valore e può, anzi deve ammettersi che esistano idee innate: se poi si vuole significare che Dio alla mente umana comunichi bell'e formate certe nozioni, la dottrina è erronea e inammissibile. In secondo luogo le idee siccome tali non sono date dagli oggetti. Poichè gli oggetti sono bensì, in quanto intelligibili, il fondamento delle idee; ma alla formazione loro è necessaria la intellezione, la quale si ha dal soggetto pensante. Però gli oggetti sono oggetti, ma, come tali, non sono ancora idea formale, nè la possono comunicare. In terzo luogo le idee non possono dirsi propriamente l'atto dello spirito. Poichè l'idea, in ultimo, è l'apprendimento vero, reale, immediato di qual-

che cosa; l'atto nudo dello spirito daltronde, che senza un oggetto intorno a cui s'aggiri è impossibile, non è ancora quella cosa appresa immediatamente. Così le idee non si possono dire formate assolutamente nemmeno dallo spirito. Come adunque sono originate le idee? Dalla presenza dell'oggetto intelligibile al soggetto intelligente, dal rapporto e proporzione fra questi due, dall'azione del primo sul secondo e dalla reazione del secondo sul primo. Quando sono formate? Appena che oggetto e soggetto esistano e che, posti in relazione, l'azione e la reazione scambievole si effettuino.

94. Questo poi è il modo e l'ordine onde la conoscenza e però le idee si operano in noi. Esiste l'Ente, eterno, assoluto, intelligibile e intelligente necessario, che in un sol atto intende infinitamente ogni intelligibile, ogni intelligenza, e da cui ogni intelligibilità ed ogni intelligente procede. Esso crea gli oggetti, e il fa intelligibili col conferir loro la realità nella creazione stessa, mentre ad alcuni dei medesimi conferisce ancora limitata intelligenza. Egli attua gli intelligenti creati all'intellezione col presentarsi loro all'atto della loro creazione e risplendere loro in faccia o communicare loro un raggio della sua luce, nel quale veggono necessariamente e la luce stessa, e il principio onde procede, non che le cose, sebbene confusamente, cui esso contiene in sè. In tal maniera l'intelligenza finita ha di tutto una prima nozione confusa, la quale va allargandosi vieppiù, accerandosi, distinguendosi e circoscrivendosi, quanto il tempo, le circostanze, la presenza degli oggetti al soggetto e le operazioni intellettivo-riflessive di questo si continuano, si replicano, si moltiplicano; allora finalmente distintamente si veggono i rapporti, i legami, le dipendenze, che prima esistevano, ma non si distinguevano. Però si intende l'Ente e i suoi attributi, le sue azioni e i prodotti delle medesime, non che i rapporti fra tutte queste cose per altrettante cognizioni o idee distinte, nelle quali immediatamente e direttamente si intende la realità delle cose, che sono intelligibili appunto perchè reali e sono reali perchè intelligibili, essendo identiche e inseparabili tra loro la realità e la intelligibilità. Nell'Ente sono o si pensano tali proprietà che non si scoprono nelle altre cose, le quali pur pensiamo; anzi in loro troviamo lo essenzialmente diverso dall'Ente. Nell'Ente tutto è assoluto e identico, nelle cose create tutto è relativo, diverso e moltepilce; e le relazioni fra l'assoluto e il relativo partecipano dei due estremi. Nello stato intuitivo il primo oggetto ad essere pensato necessariamente è l'Ente, poi sono pensati gli esistenti: nello stato riflessivo in qualunque ipotesi, e perchè l'esistente non può pensarsi senza inchiudere nel suo pensiero la nozione di Ente, almeno per priorità di orgine è ancora l'Ente. Dietro il pensiero di lui, che attua la nostra intelligenza e in sè ci mostra i principi, i tipi, le ragioni di tutte le cose, ci sono possibili i pensieri delle medesime. E sotto quest'aspetto l'origine delle idee deve ripetersi dall'Ente. L'Ente è identico ed uno dimodochè la moltepilcità non che essere, riguardo a lui non è nemmeno possibile. Così egli come uno si presenta al nostro pensiero; ma poichè la nostra mente, come finita e limitata, non può in un atto solo e con un solo pensiero comprendere la grandezza della realità dell'Ente e degli infiniti attributi e perfezioni, che in lui sono la medesima cosa con lui e fra loro senza distinzione o differenza alcuna; indi è obbligata dalla sua limitazione a concepire ciascuna perfezione con atti distinti per intenderne qualche cosa; e però, sebbene indiviso e inseparabili tra loro, ad intenderle come distinte riguardo a sè stessa: le quali poichè sono dell'Ente assoluto, perciò acquistano le qualifiche di quello di cui sono perfezioni, cioè di assolute; si che nell'apprendimento che di loro ha la mente finita, diventando idee, sono idee assolute. Or Ente è la realità ed inchiude tutte le perfezioni che, come realità sostanziale assoluta, necessariamente l'accompagnano: gli attributi poi, quantunque siano anch'essi la realità, pure la sono in quanto s'identificano con e in Ente, onde si intendono esprimere la realità assoluta quasi con una modificazione. Perciò quantunque tra Ente e gli attributi suoi vi sia identità assoluta, pure, per priorità di origine secondo la espressio-

ne degli scolastici, prima è l'Ente, poi le sue perfezioni e gli attributi; sì che Ente gode di un certo primato sui suoi attributi. In egual modo, trattandosi delle idee che abbiamo della realità assoluta, siccome gli oggetti loro hanno un ordine, una relazione e una specie di dipendenza, così esse fra loro sono ordinate: e come Ente è, e per sè contiene immediatamente tutta la realità e gli attributi senza dipendenza da loro, mentre gli attributi non sono la realità se non identificati con e nell'Ente; così, nell'espressione intellettiva ed idea, Ente dice tutta la realità immediatamente e si pensa senza pensare individualmente agli attributi, cui però esso contiene e, coll'esprimere la sua sostanzialità, esprime; gli attributi al contrario, perchè non dicono se non la realità dell'Ente, però per sè pensare non si possono indipendentemente e se non si riferiscono a lui. Poichè tutto ciò che essenzialmente pertiene all'Ente si appresenta all'intelligenza nostra quale una sintesi primitiva, ove la intelligenza stessa concepisce l'Ente come autonomo ed uno, e perchè la sostanza assoluta, lo concepisce come perfettissimo e complessivamente fornito dei suoi attributi infiniti; concepisce poi codesti attributi come indivisi e inseparabili, ma pure distinti fra sè e dall'Ente: di guisa che, sebbene non possa pensar l'Ente se non come perfettissimo e però complessivamente possedente tutti i suoi infiniti attributi, pure può pensarlo senza pensare individualmente agli attributi; mentre è impossibile che pensi gli attributi individualmente senza riferirli e però senza ripensar l'Ente. Laonde apparisce chiaramente che, fra le idee assolute, l'idea di Ente non ha dipendenza da alcun'altra; che tutte le altre dipendono dall'idea dell'Ente; che però questa sulle altre possiede una primazia non di tempo ma di ordine, come quelle hanno da questa una dipendenza logica e di pensiero non reale e cronologica; e finalmente che tutte in quella di Ente, quasi in centro comune, si riuniscono e si identificano, siccome gli attributi si identificano nell'Ente, coll'Ente.

95. Tutte le altre cose fuor dell'Ente sono dall'Ente per creazione, però sono varie, molteplici, diverse, contingenti, relative: e quindi in quella guisa che partecipano alla realità, partecipano all'intelligibilità, essendo queste inseparabili tra loro; sì che come la realità è limitata, così finita e relativa è la intelligibilità. Senza l'Ente esse non sarebbero, quindi senza l'Ente nemmeno potrebbero essere pensate. Laonde si presentano alla mente dell'uomo e le si manifestano, non nella loro essenza in quanto cioè sono forme necessarie e immutabili, tipi e pensieri della mente eterna dell'Ente, che così sarebbero idee assolute; ma nella loro forma speciale, in quanto sono individui, copie, rappresentanti esterni, esemplati delle forme necessarie, cioè nella propria loro natura di finite; diguisachè la mente stessa dell'uomo le pensa nello stato loro proprio di finite e relative, di dipendenza dall'Ente necessario, e però di intelligibilità, come di realità, partecipata, relativs, dipendente dall'intelligibile assoluto · il quale intelligibili le rese coll'irraggiar in loro uno splendore dell'infinita sua luce, così che pensate dall'intelligenza umana formano e costituiscono le idee relative. Or poichè realità e intelligibilità, cioè idealità, si combaciano e s'identificano, e il medesimo è il principio e la ragione dell'una che dell'altra, la realità delle nature contingenti procedendo dall'Ente per creazione, l'intelligibilità e l'idealità delle medesime di necessità dovrà procedere dall'idealità dell'Ente per creazione: e non potendosi concepire l'esistente senza l'intuito dell'atto creativo, nemmeno l'idealità di lui potrà pensarsi indipendentemente dall'idea dell'Ente da cui procede. Perlochè come le idee assolute si agglomerano in certo modo e sono dall'idea di Ente per semplice ordine di ragione, le idee relative procedono dalla medesima per vera creazione.

96. Il fatto della creazione poi, riguardato nel suo termine estrinseco, ha un'espressione generica e universale, quella cioè di *esistenza*, nella quale, quantunque niuna individualmente si esprima, vengono comprese e indicate genericamente tutte le realità contingenti nel loro modo di essere: diguisachè, esprimendo essa in universale il modo di essere di tutte le realità contingenti, queste in certo modo si riuniscono, si

agglomerano o partecipano di lei, e però l'idea di esistenza è siccome un elemento comune, a cui partecipano, cui inchiudono tutte le idee relative. Perciò pensare esistenza si potrà senza riferirsi ad alcuna idea individua, con pensare esistenza si penserà ogni contingente, ma non individualmente sibbene genericamente; niun contingente per altro, niuna idea individua e relativa potrà pensarsi senza riferirla o senza pensare con lei l'idea di esistenza. E così emerge chiaro che, nell'ordine delle idee relative, l'idea di esistenza ha sulle medesime quella supremazia che l'idea di Ente ha sulle idee assolute; e che le idee relative logicamente, non realmente, dipendono e si agglomerano in quella di esistenza. In tal guisa, essendo due gli ordini della realità, due rispondenti sono gli ordini delle idee più che altro oggettivamente considerate, le assolute cioè e le relative o contingenti; le quali hanno quell'ordine, relazione e dipendenza tra loro, che abbiamo esposta sin qui: onde può rilevarsi qual sia il modo e l'ordine e la entità della loro origine, combinato ciò che abbiamo detto qui in ultimo, con ciò che abbiamo esposto quasi a principio del paragrafo. Delle altre diverse specie di idee di cui parlano i filosofi tratteremo in logica. Onde resta che qui diamo un cenno sulla teoria della cognizione, che è questa.

97. L'Ente assoluto è necessariamente ed è il principio, causa e ragione d'ogni altro essere. Egli ha in sè i tipi di tutte le cose; e perchè questi, che non si distinguono dalla sua mente, intelligenza o sostanza, non hanno limitazione alcuna; però sono universali o generici. L'Ente, per l'atto onnipotente della sua volontà, individualizza fuori di sè codesti tipi senza privarsene, senza distaccarli da sè, senza torre loro nulla di quello che hanno essendo in lui, ma soltanto facendo che esternamente a sè esistano i circoscritti rappresentanti ed esemplati dei tipi medesimi; onde si ha la creazione reale degli esseri reali fuor di Dio, degli esseri finiti. Quali rappresentanti dei tipi divini tutti i creati seco portano intelligibilità: ad alcuni di questi poi appena creati l'Ente splende innanzi colla sua luce, e comunicando loro un raggio della medesima, cui essi riflettono, mentre li fa intelligibili, nella loro natura di immateriali li costituisce intelligenti e li attua alla cognizione. Indi l'uomo, creato contemporaneamente nell'anima e nel corpo, appena creato ha primamente l'azione della più nobile fra le sostanze che lo compongono, cioè l'anima; azione che consiste nell'intuito universale, generalissimo della realità, del vero; nell'apprendimento iniziale, generico, confuso, degli oggetti d'ogni cognizione, il quale necessariamente prima di tutto inchiude la luce onde l'uomo è attuato all'intendimento, o l'Essere onde essa diparte, poi inchiude il rimanente del vero con tutte le cognizioni che vi si riportano, insieme con lui inizialmente appreso in quell'atto. Essendo l'anima, nell'atto stesso che creata, unita al corpo e vivificandolo, dopo l'intuito esplica immediatamente l'atto primo dell'altra potenza sua naturale, la sensività, col sentimento fondamentale, pel quale si ha la prima iniziale generica apprensione del sensibile. Indi appena attuato questo, essendo pronti sempre i mezzi e le occasioni opportune, si svolge l'istinto, e dietro lui le sensazioni, a principio incerte e confusissime, poscia a poco a poco più distinte e separate in conseguenza di una debolissima attenzione spontanea e necessaria, che lo spirito presta a quanto avviene in lui, eccitata dalla ripetizione di atti medesimi o simili, dalla varietà e quindi dalla maggiore o minor forza dei diversi atti intellettivi e sensitivi che si operano in lui, e dalla tendenza naturale dell'uomo, che, essendo intelligente, è per natura portato a svilupparo e preparare l'intellezione dichiarata, precisa e concreta appena che forti stimoli ve lo eccitino; a guisa appunto di un seme che si schiude e cresce in pianta appena che sia posto nelle condizioni necessarie a schiudersi. Intanto l'intuito, come condizione primaria e principio radicale dello sviluppo dell'intendimento, è sempre presente allo spirito co' suoi oggetti in confuso, che sono, come abbiamo più volte dimostrato, Ente, creazione esistente, è il concetto = Dio crea il mondo = ove sono contenuti in germe i principi e le ragioni di tutte le verità: siccome è per-

mamente il sentimento fondamentale, quale radice onde sono possibili e dimanano le sensazioni e gli istinti. Procedendo l'uomo nella vita si sviluppa alle occasioni opportune una qualche leggera attenzione e debole riflessione spontanea sopra alcuni gruppi più complessi ed oggetti di cognizione, onde si svolgono, si separano alquanto e cominciano ad acquistare determinazione e concretezza; sebbene, quantunque già così divisi, siano ancora assaissimo complessi e confusi ed abbiano molti lati non ancor conosciuti, perchè l'attenzione procedeva quasi istintivamente. A quelle, cresciuti gli stimoli e le occasioni, tien dietro la riflessione volontaria e ripetuta che, mediante l'attenzione e l'analisi, prima scevra un oggetto da un altro, una qualità da un'altra, un concetto da un altro, e così ne acquista una cognizione esplicita, determinata e propria; poi, mediante la comparazione, l'associazione, la immaginazione e la sintesi, ne cerca e ne scopre i rapporti, cui in certo modo aumenta per la cognizione col giudizio, raziocinio e deduzione; e in fine per mezzo di tutte queste operazioni costituisce la scienza, cognizione compiuta delle cose. Ove duopo è considerare che, nell'ordine reale ed ontologico, essendovi uno strettissimo nesso fra le cose, che si esprime così = l'Ente, l'Essere assoluto crea l'esistente, essere contingente =, così tal nesso esiste nell'ordine logico; di guisa chè gli esistenti, ossia il mondo, non si possono pensare senza la creazione, nè questa senza l'Essere assoluto; perchè appunto quelli esistono in forza di una libera creazione dell'Ente, nè diversamente potrebbero essere. Intanto però, sebbene questo nesso strettissimo esista anche nell'ordine logico e ideale, e veramente ogni esistente inchiuda nel suo concetto creazione ed Ente, di tal maniera che, come non potrebbe essere, così non potrebbe pensarsi senza pensare creazione ed Ente; non ostante queste nozioni, sebbene inchiuse necessariamente nella nozione di esistente, sono oscure e confuse insieme nei primi atti intellettuali, (ai quali non si può tornare per atto di memoria essendosi eseguiti senza riflessione, e solo vi si va sopra per deduzione di ciò che dovè essere allora) così che spetta alla riflessione scevrarle, e riconosciuto l'ordine in cui sono realmente, sapere e conoscerne anche la distribuzione nell'ordine logico, onde si acquisterà poi tal potenza, attitudine e fortezza, da procedere nella via razionale e intellettiva con passo franco, sicuro e infallibile allo svolgimento della scienza. Sì che se l'uomo, giunto allo stato di riflessione volontaria e rientrando coll'esame nel primo fatto intellettivo, procurerà di scorgerne e côrne tutta l'ampiezza e i termini, vi scoprirà senz'altro l'Ente coi suoi attributi assoluti, indi i tipi delle cose e perciò i possibili, l'attuazione loro generica cioè la creazione, e gli esistenti stessi, pure nel generico e, direi così, astratto loro concetto; vedrà le qualità, le attinenze, i rapporti dei tre termini, Ente, creazione, esistente. Se, subordinatamente all'intuito e al sentimento fondamentale all'intuito esso pure subordinato, si recherà su ciò che presenta la sensività, avrà la cognizione delle cose create e concrete e di molte delle loro attinenze, proprietà e norme, che le regolano. Se finalmente dalle cose create, per le facoltà subordinate alla riflessione, innalzandosi alla considerazione dei modi e delle proprietà, o delle sostanze pensate come tali isolatamente, e da quelle passando ai paragoni e alle sintesi, côrrà nel suo concetto le quiddità, trascurate le altre considerazioni che su d'esse cose create potrebbero farsi, e riportando esse quiddità ai tipi o possibili già prima scoperti per la riflessione sull'intuito, le troverà identiche tanto colle cose di cui sono quiddità quanto coi tipi e possibili, avrà allora le idee astratte e gli astratti universali; dai quali, avanzandosi ancora a trovare i diversi rapporti loro, scuoprirà e formerà gli assiomi, onde potrà con sicurezza procedere all'ordinamento della scienza. Questo l'ordine di svolgimento ed attuazione, la teoria questa della cognizione.

SEZIONE QUARTA

LOGICA

1. *Logica* è voce greca che esprime *ragione*, perchè dirige la ragione al vero;

discorso, perchè ve la dirige per mezzo del discorso o raziocinio; *idea* o *parola*, poichè ogni idea ha la parola corrispondente, siccome necessariamente ogni parola esprime un' idea. Essa che da Cicerone vien detta — la massima di tutte le arti —, e da S. Agostino — la disciplina delle discipline —, può definirsi rettamente = la scienza ed arte che dirige la mente nella ricerca e nella cognizione del vero =.

Suolsi qui muovere questione se la logica si debba chiamare scienza veramente o piuttosto arte: mentre da alcuni si vuole propriamente scienza, da altri arte solamente. Ma egli è chiaro a chi ne intende bene l' etimologia e a chi mira lo scopo a cui tende, che essa è scienza insieme ed arte. Ella è scienza in quanto ha scopo di darci la nozione del vero e di ciò che a lui appartiene: ella è arte, perchè guida, per la ripetizione di certi atti a norma di certe regole, lo spirito umano al ritrovamento del vero nelle cognizioni sue, e a dimostrarlo altrui. = *Scienza* infatti dicesi ogni concatenazione di raziocini conducenti alla conoscenza distinta di un oggetto qualunque =: ed *arte* è = la facilità di praticare certi mezzi ed eseguire certe operazioni volontarie per uno scopo determinato, per ottenere un dato fine =. In ogni modo la logica, o si consideri qual scienza respettivamente al suo oggetto, o si consideri qual arte in ordine al suo fine, ha sempre riguardo e versa unicamente sul vero, suo oggetto adequato, suo ultimo fine. Poichè, come scienza tende a conoscere il vero, come arte a conseguirlo e dimostrarlo altrui, siccome è stato detto.

L' uomo tende per natura al vero, siccome al bene. Quindi avviene, che l' intelletto suo si sviluppi riguardo a qualche conoscenza più facile del vero stesso anche senza arte e senza studio. Infatti, vediamo molti quasi lasciati a sè stessi, non istruiti da maestro alcuno, nè diretti da alcun principio scientifico, pervenire alla cognizione, anche assai dichiarata e precisa, di molte cose, e comporre retti giudizi e raziocini, onde dalla conoscenza di quelle procedere al conoscimento di altre. Che fa questo è il naturale lume di ragione, insito in tutti gli uomini, il quale, dietro il primitivo intuito dell' Idea, dell' Ente, in qualche modo si sviluppa intorno alla cognizione di esso fino a un certo punto: e però si chiama *logica naturale* ed ancora *buon senso*. Ma le molte volte cotesta ragione, per quanto sviluppata naturalmente anche coll' aiuto del linguaggio, non può pervenire al vero per via sicura nè dimostrarlo altrui convenientemente, se non è diretta da opportuni precetti, se non è aiutata ed appoggiata ad inconcussi principi. E chi in ciò la dirige e la conduce è la logica propriamente detta, cui, a distinguerla dal semplice uso della ragione o logica naturale, chiamiamo *artificiale* o *riflessiva;* perchè ci indirizza al conseguimento del vero per la via di artifizio, di principi certi, di precetti, di riflessione. Chi primo formò della logica una scienza e parte peculiare distinta della filosofia par fosse Zenone di Elea della scuola di Senofane discepolo di Pitagora, diverso da Zenone di Cizio fondatore della scuola Stoica. Della logica riflessiva veniamo noi ad esporre le dottrine, trattando in prima del vero in generale, indi dell' esposizione del vero, ed in ultimo del metodo e dimostrazione del vero.

§. 1. *Del vero in generale e sua divisione.*

2. Due ordini sono in natura: il reale cioè od oggettivo; l' ideale ossia soggettivo, tra loro armonicamente corrispondenti. Uno comprende le cose che sono od esistono; l' altro le cose rappresentate al pensiero in quanto sono od esistono. Ambedue hanno ancora duplice rispetto. Uno è quello dell' Essere e del conoscere l' Essere per se, l' Essere necessario, l' Ente: l' altro è quello dell' essere e del conoscere l' essere da altrui, l' essere per comunicazione, l' esistente.

Tutti codesti ordini si appropriano genericamente il nome di Vero e di Verità. Chè vero o verità genericamente chiamasi = il rapporto che una cosa ha con un' altra =. Ora tal rapporto può essere; o dall' oggetto a sè stesso; o del medesimo ad altra cosa non lui, p. e., all' intelligenza; o dell' oggetto e del pen-

siero si parlare. Quindi avviene che queste due voci *vero verità* hanno un moltiplice significato tanto presso il volgo, quanto presso i filosofi. Alcuna volta indicano l' oggetto diretto della intelligenza, alcun' altra la cognizione che se ne ha. Alcuna volta significano l' oggetto primario della cognizione o corrispondono ad Ente, ad Intelligibile assoluto e necessario, cosichè Vero, Verità, Dio, sono sinonimi; talvolta indicano tanto l' Intelligibile assoluto, quanto l' intelligibile per partecipazione, il quale, in quanto esiste od è tale qual è, anch' esso è vero e verità, partecipando dell' assoluto; tal fiata finalmente Vero vien detto il concreto, Verità esprime l' astratto. Qualunque per altro sia il significato che loro si dia, è cosa certa, che universalmente convengono in esprimere una qualche realità, in quanto è od è appresa dall' intelligenza. Onde vero e verità esprime un oggetto qualunque che può conoscersi, la realità o l' essere in quanto è ordinato all' intelligenza, l' intelligibile.

3. Al vero si oppone il falso o falsità, che può prendere, data la opposizione, le medesime determinazioni moltiplici del vero. Onde il falso, in opposizione a ciò che è (il Vero), è ciò che non è, ed esprime il niente; e falsità è attribuire l' essere a ciò che non è, o dare all' essere ciò che non ha, o torgli ciò che ha. Per esempio, è vero che Dio è, ed è verità allorchè concepisco ch' Egli è, ed allorquando dico che è. Per converso è falso che un mondo perfettissimo sia; è falsità l' asserzione ch' io pronunzio che cotesto mondo perfettissimo è infinito; ed è falso, è falsità, allorchè dico che il mondo attuale non è mutabile.

4. Il vero, considerato dal lato dell' oggetto reale intelligibile o però come oggettivo, si potrebbe definire = l' essere come accessibile alla conoscenza =, o = l' essere in quanto può conoscersi e si conosce per quello che è =. Il medesimo, considerato dal lato della cognizione e quindi in quanto soggettivo, si potrebbe definire = l' apprendimento dell' essere =, o = la conoscenza che sempre quello che è in quanto è =. Il primo potrebbe chiamarsi ancora *vero di essere:* che è duplice siccome l' essere stesso, cioè vero di Essere per necessità di natura, vero di essere per partecipazione; i quali si riducono ai detti sopra vero di essere primario, vero di essere secondario, o vero concreto. Il secondo si potrebbe denominare ancora *vero di conoscere*, duplice esso pure siccome l' oggetto suo, e che comprende i detti poco avanti vero di conoscere l' Essere per sè, vero di conoscere l' essere per partecipazione, e verità in astratto.

5. Il vero, qualunque sia, per natura sua importa la realità. Poichè il vero è il rapporto di una cosa ad un' altra: ora se non vi fossero le cose, neppure sarebbevi il rapporto fra loro, che costituisce formalmente il vero. Onde di fatto esso importa necessariamente e la realità e il rapporto della cosa reale con qualch' altra cosa, specialmente con la mente che l' intende. Consegue da questa dottrina che, se il vero importa realità e rapporto specialmente colla mente che deve intenderla ed affermarla, il falso, che è — ciò che non è —, non potrà mai essere percepito. E quindi se il vero, a tenore della profonda dottrina dell' Angelico, si converte coll' essere, il falso si converte col non essere cioè col *nulla*. Che se pure si dice che una cosa è falsa, è un oggetto falso, una falsità, falsa è una cognizione; ciò devesi intendere in quanto, ciò che non è, ci si presenta colle forme dell' essere; che la cognizione nostra pone il non essere nel luogo dell' essere, attribuendogliene la nota; che lo spirito pensa il nulla colle forme dell' essere e il falso ci si presenta colle vesti del vero, che poscia si riconosce per riflessione non essere mica in rapporto: non devesi intendere mai in quanto o il nulla sia, o la mente lo percepisca. Il vero è, e si apprende per sè ed immediatamente dalla mente, non dal senso; onde il vero, siccome l' intelligibile, è l' oggetto immediato della cognizione. Il falso si apprende per mezzo e colle sembianze del vero, che la riflessione manifesta in non rapporto.

6. Dio, abbiamo detto altrove, è da sè, è per necessità di natura, è intelligente necessariamente, è necessariamente intelligibile, e però l' intelligente, l' intelligibile assoluto. Egli intende, o primamente di necessità intende eternamente sè stesso e tutto ciò che ha in sè stes-

se; poscia ciò che è da lui. Le creature esistono, ma da Dio; sono intelligibili e alcune intelligenti, ma solo per lui; esse sono per la individuazione che Dio fa delle sue idee estrinsecandosi, e sono intelligibili, sono intelligenti per mezzo della comunicazione ch' Egli fa di sè a loro. Però l' Ente è il vero assoluto e la verità assoluta a sè stesso: poichè, infinitamente intelligibile, infinitamente comprende sè termine assoluto della sua assoluta intelligenza. È vero assoluto ancora e verità assoluta alla intelligenza creata, in quanto ordina sè a lei e la crea ordinandola a sè stesso; in quanto, mentre la crea, la attua all' intellezione col presentarsele e illuminarla; in quanto riferisce sè a lei siccome suo oggetto primo, necessario, immediato, nell' illuminarla e nel darsi ad essere appreso da lei. Così l' Ente, intelligibile assoluto, è l' oggetto necessariamente ordinato ad ogni mente, è il vero, la verità una, assoluta per ogni intelligenza. Le creature invece e gli esistenti, siccome molteplici che sono per natural loro condizione, costituiscono veri e verità molteplici. Esse sono veri e verità in quanto sono reali e intelligibili: ma tali sono limitatamente soltanto e per partecipazione alla realità ed intelligibilità in quanto dell' Ente creante loro si conferisce; dunque sono veri soltanto fino a che partecipano alla realità e intelligibilità loro comunicata: sono veri in quanto partecipano alla verità assoluta e sono conformi al loro archetipo eterno in Dio, al principio onde e per cui sono; siccome la nostra mente consegue il vero fine e quanto è conforme nell' intendere all' intelletto divino. Il vero assoluto in conseguenza è uno, semplice nell' essere e nell' essere conosciuto; il vero relativo e contingente è molteplice nell' esistere e nell' essere conosciuto.

7. L' Ente è il vero di essere e di conoscere, egli è da per sè, è vero e verità essenziale, una, primitiva, indimostrabile, evidente per sè stessa. È vero e verità primitiva; poichè egli è il solo Essere che è da sè stesso, però il primo, immediato, immanente oggetto d' ogni intelligenza; quindi è l' oggetto primo della nostra mente, cui crea manifestandosele e manifestasi creandola. Poichè, ripeto, essendo il primo essere è ancora la prima verità, indipendente da qualunque sia, innanzi alla quale niuna può essere, dalla quale tutte le altre dipendono. È vero e verità essenziale, una ed unica ancora sotto quest' aspetto; perchè egli solo esiste di necessità, ed è di necessità, come intelligente, così intelligibile ancora, sì che ogni intelligenza ne' suoi atti deve in qualche modo pensare lui. È vero e verità indimostrabile; poichè essendo il primo in essere, è il primo in conoscere e lo essere conosciuto; onde non si può dedurre o dimostrare da alcun principio, da alcun vero conosciuto e conoscibile prima di lui. Egli però è la base di ogni prova, il fondamento di ogni dimostrazione, e tutte le dimostrazioni suppongono lui e per lui solamente hanno scientifico e positivo valore. È vero e verità evidente per sè stessa: perchè egli solo è l' intelligibile assoluto, è quello che comunica intelligibilità a tutte le cose, illuminandole; l' evidenza daltronde non è altro che l' intelligibilità: e per lui soltanto ed in lui tutte le cose sono, si dicono e si apprendono vere da qualunque intelligenza.

Tutte le altre cose sono veri o verità secondarie, condizionali, dimostrabili, evidenti solamente per mezzo d' altri. Per fermo i fatti della creazione sono veri soltanto ed hanno verità, in quanto si riferiscono all' Ente creante e si concepiscono dipendenti da lui: senza lui nulla sarebbero nell' essere e però nell' essere conosciuti. I principi speculativi anch' essi sono veri in quanto si ammette una condizione. Per esempio, il principio = il tutto è uguale alle sue parti prese insieme = è vero in quanto si suppone che esista o possa esistere un tutto divisibile in parti; diversamente sarebbe impossibile il concetto senza tale supposizione. Ora la condizione suppone la possibilità: la possibilità suppone la potenza capace di rendere attuato ciò che si dice possibile; i principi universali adunque, che basano sulla condizione e sulla possibilità, suppongono cotesta potenza cioè l' Ente, e per essa si provano e si dimostrano. I principi, siccome veri, sono verità necessarie, ma condizionali, cioè dipendenti da una con-

dizione; siccome l'Ente è verità assoluta, necessaria, valeadiro non dipendente da nessun' altra; o i fatti della creazione sono puramente verità contingenti.

8. La verità, che generalmente si definisce = il rapporto di una cosa con un' altra =, o cho comprendo così genericamente tanto il vero di essere che quello di conoscere; tanto il vero di essere e di conoscere necessario, assoluto, primario, evidente per sè stesso, quanto il vero di essere e di conoscere necessario condizionale, e il contingente, secondario, partecipato; tanto il vero io concreto, quanto il vero o verità in astratto; si divide in metafisica, logica, e morale. Per verità *metafisica* si dovo intendere il rapporto che una cosa ha co' suoi intrinseci attributi, il rapporto della cosa con sè stessa, colla sua essenza: e però la verità metafisica è la stessa cho la verità, o il vero oggettivo e dell' essere; a cui niun falso o falsità si oppone. Per verità *morale* devesi intendere il rapporto dell' esterna enunciazione coll' interno concetto di chi parla: e a questa si oppone il *mendacio*. Per verità *logica* devesi intendere il rapporto fra la nostra cognizione o il suo oggetto. Questa è la stessa che quella detta da alcuni verità soggettiva, ma cui noi chiameremmo soggettivo-oggettive, oggettivo-soggettiva, o meglio semplicemente *vero*, *verità*, e che diecsi anche *formale*, della quale più specialmente parliamo ora in logica. A lei si oppone il falso, la falsità, l'errore. Quindi sarà una verità logica il rapporto ed identità fra una nostra percezione od idea e il suo oggetto: che se questo rapporto non vi è, e si asserisce, avremo falsità. Così sarà vera una proposizione allorquando il predicato veramente converrà al soggetto, falsa allorchè non avranno fra loro rapporto o deltronde si asserirà.

9. La verità logica è ancora di due classi: una comprende le verità necessarie ed assolute, quelle verità cioè che riguardano l' Ente, i suoi attributi o proprietà, e quelle che riguardano il rapporto necessario fra due idee, vale a dire gli assiomi; le quali tutte si chiamano ancora verità logico-metafisiche, non perchè esprimono il rapporto della cosa con sè stessa, ma propriamente in quanto puramente sopra il senso, o puramente intelligibile e ideale ne è l'oggetto. E queste verità sono eterne, immutabili, apodittiche, essendo impossibile l'opposto loro. L'altra classe comprende le verità contingenti e relative, quelle cioè che esprimono i rapporti delle cose create. Esse sono ancora di tre specie.

Le *fisiche interiori*, le quali esprimono i rapporti che interiormente si effettuano in un soggetto sensitivo e spirituale, appresi dallo spirito; quali sono i fatti delle affezioni intime dell' animo, come piacere, dolore, gioia, timore e simili. Esse, quali apprensibili, dipendono dalla coscienza, siccome loro motivo, e sempre sono accompagnate da un sentimento. Le *fisiche esteriori*, che esprimono i rapporti fra cose sensibili e materiali fuori di noi, o fra queste e noi; rapporti appresi da noi per mezzo dei senso, dipendenti dal senso stesso, o di cui la notizia sempre è accompagnata da una sensazione in noi; come sarebbero queste, — la neve è fredda —, — lo zucchero è dolce — ec. Le *morali*, che esprimono i rapporti di cose fuori di noi, appresi parimente da noi; i quali non cadono già attualmente sotto la sensazione, ma pure sono sensibili, o solamente per la sensazione si possono apprendere, in quanto sentiti già da altri a noi sono riferiti o da noi si percepiscono in quanto ci sono riferiti. Si chiamano morali, perchè basano sulla veracità dell' uomo e naturale sua probità, sulla legittimità della sua testimonianza e sulla legge invariabile direttrice de' costumi di lui.

§. 2. *Dei fonti del Vero*.

10. La sola intelligenza è il soggetto naturale del vero, suo termine necessario. Chè il vero essendo costituito dai rapporti, cose unicamente spirituali e per sè naturalmente intelligibili, solamente da ciò che è nella sua natura spirituale e intelligente si possono apprendere, in lui solo possono ritrovare il proprio fondo o forma, non mai dal senso o nel senso cho non ne ha natura omogenea. Due per altro sono le vie onde la intelligenza si appropria il vero. La prima, como fu esposto altrove, è l'intuito, che consiste in quello sforzo natu-

rale che essa fe qual potenza conoscitiva verso l'intelligibile, oggetto suo proporzionato; e però in quella primigenia visione continua della luce intelligibile, di cui rifulge il vero e che attua il pensier nostro, nel quale la intelligenza stessa, essendo nello stato di sua attuazione, nell'atto suo primo ed immanente, è puramente passiva. L'intuito dà la nuda apprensione dell'essere, scompagnata o certo indistinta dall'apprensione di chi apprende: però la intuitiva è cognizione del tutto oggettiva, incompleta, confusa, vaga, non determinata.

La seconda è la riflessione; che consiste nel ripiegamento del soggetto conoscente lo sè stesso nell'atto che apprende e conosce; onde viene ad apprendere non tanto l'oggetto della sua cognizione, quanto sè soggetto della medesima. Quindi la riflessione, superiormente all'intuito, dà la cognizione attuata, compiuta, distinta, determinata: la cognizione cioè sia del suo oggetto, sia del soggetto conoscente con la coscienza di sè e della propria attività; onde l'oggetto, già vero puramente oggettivo, diviene verità formale, oggettiva e soggettiva insieme. Questa si chiama verità o cognizione riflessiva; poichè in esse la intelligenza non solo intende, ma sa ancora di intendere. Perchè poi rettamente posse effettuarsi codesto ripiegamento, l'intelligenza ha duopo di certi quasi punti d'appoggio fissi, cui riportarsi per ripigliare sicuramente e con ordine l'oggetto già presentato dall'intuizione nell'atto appunto di passare da questa alla riflessione; onde emerge la necessità del segno e della parola, per le quale solamente la riflessione si compie in via del razionale discorso.

Di due classi adunque sono le nostre cognizioni, le intuitive e le riflesse. Essendo la riflessione il ripiegamento della mente sopra sè dietro l'apprensione di un oggetto, le ultime, e però la riflessione, suppongono le prime, cioè l'intuito; siccome l'atto perfetto e compiuto suppone l'atto principiato. Se la cognizione umana si riguarda nell'intuito, essa è puramente oggettiva, e prescinde dall'attitudine della mente in apprenderla e dalla condizione dei segni di cui fa uso la riflessione. Se si riguarda nella riflessione, necessariamente si fonda sopra l'oggetto, sopra l'attitudine della mente in apprenderlo, e sopra la condizione del segno sensibile; però è oggettiva e soggettiva insieme.

11. Se la verità consiste in un rapporto, necessariamente importa il giudizio; poichè il rapporto si esprime pel giudizio. Di più, il vero non si può in modo alcuno apprendere senza al tempo stesso affermare che è. Onde Rosmini vuole che ogni nostra idea contenga un giudizio; e Galluppi afferma nulla essere vero o falso primachè lo spirito dica — questo è —, oppure — non è —. Sui giudizi torneremo più diffusamente sotto; per ora basti quanto segue.

12. *Giudizio* è = l'affermazione o negazione del rapporto di una cosa con un altra =: però al vero necessariamente deve concorrere, acciocchè esprima che il vero è il vero. Per due vie distinte e diverse, intuito e riflessione, apprendendosi il vero, per due ordini di giudizi diversi, intuitivi e riflessi, si esprime. Nelle cognizioni intuitive ove lo spirito nulla opera, ma è semplice spettatore di ciò che è, egli non forma i giudizi, ma li mira solamente formati in certa guisa dall'oggetto in sè stesso. Infatti, nelle cognizioni intuitive dallo spirito si mira l'oggetto in sè bell'e formato e determinato qual è in una sintesi naturale, in rapporto con tutti i suoi costitutivi. Quindi egli afferma di sè, od affermato si trova di essere quello che è per un giudizio totalmente oggettivo, e come tale lo intuisce lo spirito. Nelle cognizioni riflesse, nelle quali ha una parte attiva lo spirito, l'oggetto è affermato dallo spirito di essere quello che è in rapporto alla cognizione ch'esso ne ha, quindi è posto dalla mente in rapporto con sè in una sintesi riflessiva; onde il giudizio, essendo soggettivo, dipende da tutto quelle condizioni cui è soggetta la riflessione.

13. I giudizi si dicono a *priori* se non dipendono da un altro giudizio o dall'esperienza; se dipendono, si chiamano *a posteriori*. Diconsi inoltro *analitici* quelli, in cui esiste necessaria identità tra predicato e soggetto; *sintetici* poi quelli, in cui non esiste codesta identità. Ma di ciò anche in altro luogo. Qui intanto die-

tro le antecedenti dottrine si può stabilire come certo, che nella cognizione intuitiva tutti i giudizi a priori sono sintetici, eccetto il primo dell'Ente che afferma di sè = Io sono = o di noi che affermiamo di lui = l'Ente è necessariamente =, nel quale, tale è l'identità assoluta, manifesta, necessaria fra predicato e soggetto, che in modo alcuno l'uno non si può concepire senza dell'altro. Sono tutti giudizi sintetici; poichè nell'intuizione lo spirito è semplicemente passivo spettatore della realità e dei rapporti ch'essa inchiude, senza indagarne la dipendenza: egli vede la sintesi già formata nell'oggetto, cui intuisce, e la riproduce tal quale nella sua visione che la rappresenta, e nulla più; egli però vede il giudizio, che, in certa maniera bell'e formato dall'oggetto in sè stesso, non dipende nè dalla mente intuente, nè da una generazione od emanazione delle idee le une dalle altre. Di vero, siccome già fu dichiarato ed esposto, queste non si generano già dall'idea dell'Ente: ma, le necessarie ed assolute, procedono da lei per logica dipendenza, in quanto non provengono già da alcun altro concetto, sibbene vengono dàte a noi insieme col concetto dell'Ente, che ha sopra tutte un principato logico, perchè primo si apprende, non un principato cronologico; le contingenti e relative procedono dall'idea dell'Ente per via di creazione; poichè, siccome gli esseri contingenti procedono dall'Ente per creazione, per creazione dall'idea dell'Ente debbono procedere le idee relative, essendo il mondo della cognizione parallelo a quello della realità.

14. Nella cognizione riflessiva al contrario tutti i giudizi a priori sono analitici. Poichè nella riflessione non si rappresenta già la sintesi reale allo spirito, per la quale egli direttamente intuisce il rapporto che è fra l'essere e i suoi costitutivi senza vederne il nesso e la dipendenza, ma se gli rappresenta la sintesi ideale, cioè il nesso che passa intrinsecamente fra le idee, e la dipendenza loro; onde lo spirito medesimo ha sott'occhio nella riflessione per le sintesi ideale idee complesse, ch'egli dee sciogliere e ridurre ai loro primitivi elementi per mezzo dell'analisi, dell'esame, dell'astrazione.

15. Qualunque atto della nostra vita intellettuale si riduce genericamente o all'intuito o alla riflessione: tanto per l'intuito che per la riflessione noi apprendiamo un qualche vero, nell'apprendimento del quale è necessariamente implicato un giudizio; qualunque atto della nostra vita intellettuale adunque inchiude un giudizio. Il primo atto della nostra vita intellettuale versa sull'Ente, l'Ente adunque siccome è il primo oggetto, è la prima idea, è la prima verità, egli è il primo giudizio. Intanto però la nostra dottrina dei giudizi primitivi non devesi mica confondere colla teoria dei giudizi istintivi degli Scozzesi. Poichè la scuola Scozzese voleva che i giudizi fossero formati dallo spirito istintivamente; noi asseriamo bensì che in ogni nostro atto intellettivo-intuitivo è inchiuso un giudizio, ma è un giudizio che di sè fa l'essere di cui abbiamo intuito e che noi intuiamo formato in lui, non è un giudizio formato da noi. Infatti anche nello stato di riflessione noi molte volte non ripetiamo forse materialmente, non vediamo ed ammettiamo senza formarli i giudizi fatti da altri?

16. Essendo molteplice e vario il vero riflessivo, termine dell'intelletto, questo, che ne è il soggetto naturale, acciocchè vi sia rapporto tra oggetto o termine e soggetto, dovrà esser fornito di molteplici e varii mezzi adatti e di aiuti acconci per attingerlo e possederlo nel suo compimento. E questi, che veramente esistono, sono da noi chiamati *fonti del vero*. Ma a non errare riguardo a questa materia duopo è premettere. 1° Che trattando dei fonti del vero non comprendiamo il vero intuitivo, nè però l'intuito, via onde lo possediamo; poichè è chiaro che il vero intuitivo non presenta e non ha che un mezzo solo di essere appreso, cioè l'intuito medesimo: ma comprendiamo solo il vero riflessivo, per conoscere il quale diversi mezzi esistono a tenore dei diversi obbietti della cognizione. 2° Che i fonti del vero non sono il vero stesso, ma solamente mezzi per giungerlo e scernerlo dal falso; e che però non costituiscono nè l'intelligibilità che gli oggetti hanno per altro principio e cui i mezzi di conoscimento non possono nè accrescere

nè diminuire, nè la cognizione cui neanco producono, ma soltanto facilitano, eccitando e movendo l'attenzione. 3° Che per esplicarsi basando essi sul segno, questo noi qui il supponiamo, avendone già trattato in altro luogo, e riserbandoci e riparlarne più sotto.

17. Ciò premesso a ben determinare i fonti, mezzi od aiuti della verità, in quanto è appresa dall'uomo, duopo è classare gli oggetti della cognizione nostra. Or a chi ben considera chiaro apparisce sei unicamente essere gli oggetti, cui può l'umana intelligenza appropriarsi per la riflessione; onde nasce di conseguenza il senario numero dei mezzi per conoscerli e possederli idealmente. Essi cioè sono, o intelligibili puri, e la mente giunge ad apprenderli per lo scoprimento del rapporto immediato fra le idee, cioè per la semplice intelligenza: oppure sono sensibili materiali, e l'intelletto li apprende per mezzo della sensazione o sensibilità: ovvero sono fatti che riguardano il proprio spirito pensante, e si fanno a lui chiari per mezzo di quella che si chiama coscienza o senso intimo: o sono fatti fuori di noi e lontani da noi, e noi gli apprendiamo per la testimonianza altrui, coll'aiuto dell'umana autorità: o sono verità che si deducono da altri veri inconcussi, e il mezzo di conoscerle è il raziocinio: o finalmente sono veri appresi altre volte e che ora è necessario riprodurre per qualche ragione, e la riproduzione loro si ha per la memoria. Oltre queste diverse classi di veri riflessi io credo che niuno potrà trovarne un'altra: i numerati dunque sono i mezzi unici pei quali si può giungere ad apprenderli e possederli. Esponiamoli ora distintamente e cominciamo dall'ultimo.

18. *Memoria* dicesi, = quella facoltà dello spirito onde si riconosce siccome avuta un'altra volta un'idea riprodotta dall'immaginazione =. E ciò basti al nostro presente oggetto, in antropologia avendo trattato di proposito della memoria. Egli è un fatto, che non potendo l'uomo acquistare la scienza in un istante; se gli atti della riflessione e i prodotti della medesima non fossero permanenti, l'edifizio della scienza umana non sarebbe possibile, e moltissime verità rimarrebbero del tutto ignote alla mente dell'uomo. Chi lo soccorre a conservare permanenti le sue cognizioni è la memoria, la quale rende stabile patrimonio dell'intelletto ciò, che il medesimo per atti transitivi si era appropriato. È per la memoria infatti, che l'uomo può accertare, a cagione d'esempio, ch'egli rimane il medesimo nella diversità delle modificazioni che si succedono in lui; è per la memoria che può accertare che il sole nasce e tramonta; che dopo la primavera venne la state, dopo questa l'autunno; che nei giorni scorsi avendo preso cibo ne è stato nutrito; che la sua mente è fornita della tale e tale altra cognizione, e via discorrendo. Per la memoria adunque egli ha un mezzo sicuro a procedere alla pronunzia del giudizio riflessivo su molti oggetti e su molte verità, che sono state già per lui un'altra volta, ma che ora non sono nè sarebbero più per altro mezzo, se la memoria non le riproducesse e non le riconoscesse, e però se essa non le rifacesse presenti. Per altro, affinchè il motivo della memoria invece d'esser fonte del vero non tragga in errore, duopo è che gli atti suoi siano accompagnati dall'attenzione, onde constati: 1° Che le idee le quali si riproducono furono veramente apprese un'altra volta. 2° Che si riproducono in quell'ordine con cui furono apprese e quali furono apprese; cosicchè non vi è cangiamento, nè quanto al numero delle riprodotte, nè quanto al modo della riproduzione. Egli è chiaro poi che, essendo proprio della memoria riprodurre e riconoscere idee e verità avute ed appreso altra volta, e potendosi riprodurre e riconoscere idee e verità già conosciute per qualunque dei sopraccennati e sotto spiegabili mezzi di cognizione, la memoria si stende sopra tutte le classi di verità, ed è siccome un ausiliare universale di tutti i fonti del vero, oltre essere per sè stessa un peculiar fonte di verità.

19. Colla voce *intelligenza* si intende generalmente il principio per cui l'uomo è capace di cognizioni. Ma poichè codeste cognizioni possono essere apprese da lui, o immediatamente, avuto riguardo all'intelligenza stessa e al ripiegarsi ch'ella fa sopra sè e i suoi atti scoprendone i rapporti; o mediatamente, rispetto cioè ai rapporti che l'intelligenza detta sco-

pre fra due cose o due dei suoi atti per mezzo di un qualche aiuto che non sia lei nè dipendente assolutamente da lei: perciò si prende qui motivo di distinguere quasi due intelligenze; generale o mediata, che conosce tutti i rapporti fra le cose che ad essa sono presentate per essere conosciute, per qualunque mezzo sia pure aiutata a scoprirli; ed immediata o particolare, che immediatamente scopre i rapporti fra due idee o più, da lei poste in sè a confronto; per farci strada ad esporre quest' ultima siccome un motivo e mezzo speciale della cognizione di certi veri.

Intelligenza dunque dicesi, = quella facoltà ed atto della mente, che, alla comparazione di due idee identiche o di due idee diverse, immediatamente, senza alcuno sforzo o difficoltà percepisce il rapporto di identità fra le idee identiche, quello di diversità fra le diverse = ; come in questi giudizi, — il circolo è rotondo —, — due e due sono quattro —, — uno più uno non è cinque — .

V' hanno alcuni che queste proprietà della mente chiamano col nome di intuizione; di guisachè confondono l' intuito vero colla semplice intelligenza. La nozione precisa per altro che più indietro noi abbiamo data dell' intuito, e quella che qui presentiamo della semplice intelligenza, mostrano ad evidenza quanto diversifichino e debbano diversificare fra loro queste due cose.

E qui ancora il fatto ci soccorre. Posciachè consta che in molti casi per la sua intelligenza lo spirito può apprendere, ed apprende senz' alcun altr' aiuto il rapporto che passa fra due idee, appenachè queste sono a lui rappresentate, appunto perchè un' idea è identica coll' altra, identità che per l' intelligenza si scopre. Perciò l' intelligenza è un mezzo speciale della mente di conoscere certi veri; la quale, perchè versa su quei veri che sono formati dal rapporto chiaramente ed immediatamente appreso dallo spirito, si chiama ancora *evidenza immediata*. Per mezzo di essa si hanno le verità espresse per i giudizi a priori analitici nell' ordine della riflessione; laonde tutti i giudizi primitivi analitici a priori dipendono dalla semplice intelligenza. Affinchè poi, nel formare i giudizi col mezzo della semplice intelligenza, non cadiamo in errore duopo è che la comparazione delle idee identiche sia sempre accompagnata dall' attenzione in modo che, sia nella formazione del giudizio, sia nell' enunciazione del medesimo, rimangano le medesime idee paragonate; ed in modo ancora che sia assolutamente accertata la identità assoluta, tanto di un' idea semplice con un' altra pur semplice, quanto di un' idea complessa con sè stessa lo stato di composizione, come della medesima lo stato di decomposizione.

20. La *sensività* è = quella proprietà per mezzo della quale lo spirito riceve ed avverte le impressioni venienti dall' esterno, fatte cioè dai corpi esterni sui nostri organi sensorii e da questi riportate allo spirito stesso =. L' atto della sensività dicesi *sensazione*. *Organi sensorii* diconsi quelle parti del nostro corpo, che sono ordinate a ricevere le impressioni degli oggetti esterni per trasmetterle allo spirito, e medianti le quali abbiamo le sensazioni di vista, di olfato, di palato, di udito o di tatto, siccome fu già detto.

Gli esseri non sono da noi conosciuti se non in quanto ne apprendiamo gli attributi e le qualità loro costanti; or la qualità più costante dei corpi essendo l' estensione, questi non possiamo conoscere se non ne apprenderemo l' estensione. Ad apprendere l' estensione dei corpi è necessario per lo spirito un mezzo corrispondente e che possa essere in rapporto coll' estensione medesima; quanto per lo spirito umano non può essere altro che il suo corpo e gli organi sensorii, i quali gli riportano le impressioni in qualunque modo provenienti dall' estensione; nè fuori di esso altro mezzo ha ad apprenderla, siccome chiarissimo si palesa a chi riflettevi alcun poco. Le verità adunque che riguardano i corpi lo spirito le acquista per mezzo del suo corpo, degli organi sensorii, della sensività, della sensazione; la sensività in conseguenza è il mezzo, pel quale si apprendono gli oggetti sensibili materiali e i veri che ne emergono. Dalla sensività abbiamo le verità di esperienza chiamata *esterna*, e procedono tutti i giudizi sintetici a posteriori nell' ordine riflessivo, i quali

esprimono i fatti reali esterni corporei. Acciocchè anche qui, siccome nei motivi dei giudizi sopra esposti, la mente non venga tratta in errore usando del ministero dei sensi per l'acquisto delle cognizioni sperimentali, debbonsi notare ed osservare certe regole. 1ª Nel giudizio, che si pronunzia relativamente al fatto, non si esprima più, nè meno, nè diversamente da quello che presenta la sensazione attuale: non si pronunzi dunque nè di quello che fu in altra circostanza, nè di quello che sarebbe in altro caso, nè di ciò che assolutamente è l'essere, solamente di ciò che comparisce dalla sensazione. 2ª Gli organi sensori siano ben disposti e sani. 3ª Siavi proporzione tra il senso, l'oggetto e il mezzo onde il senso attinge l'oggetto. 4ª Ciaschedun oggetto sia sottoposto direttamente a quell'organo sensorio, della cui specie si vuole la sensazione; nè alcuno d'essi sia adoperato stranamente, o sbalzo, come sarebbe presentare all'orecchio l'oggetto per sentirne il sapore. 5ª Trattandosi di aiutare l'organo sensorio coll'istrumento, ciò facciasi con strumenti buoni, ben politi e adoperando sempre i medesimi nel ripetere l'osservazione. 6ª Si ripetano con calma le osservazioni e gli sperimenti a non essere illusi dalla vivacità della sensazione; ed ove non soccorre l'esperienza non si pronunzi giudizio. Tutta questa materia suppone l'esistenza e la realtà dei corpi della quale è luogo in Cosmologia.

21. *Coscienza* è, = quella facoltà, che fa presente a sè stesso lo spirito e le attuali sue affezioni =. Laonde, allorchè vi è l'atto di questa facoltà, lo spirito in certo qual modo rientra e si ripiega in sè, riflette sopra sè ed apprende quanto in sè stesso attualmente avviene. Cotest'atto è sempre accompagnato, o piuttosto risulta dal sentimento di sè, della propria esistenza e sussistenza, e dell'esistenza delle proprie attuali modificazioni. Egli è un fatto che noi non opereremmo se non fossimo prima, nè potremmo assicurarci od essere certi di esistere e di operare se non ne avessimo un'irrefragabile testimonianza, un motivo invincibile per asserirlo. Or la coscienza, che è quanto dire noi stessi i quali per intima esperienza sappiamo di noi, fa presenti in modo ineluttabile noi a noi stessi colle nostre attuali modificazioni, e talmente che, anche volendo, non ci riuscirebbe di pensare diversamente, di persuaderci di non essere o di non essere modificati in quel modo, allorchè ne abbiamo il testimonio della coscienza. Questa adunque ci è il mezzo a conoscere le verità che riguardano noi e il nostro interno attuale in tutto il tempo della nostra vita, delle quali, senza la coscienza, non potremmo mai assicurarci. Dalla coscienza abbiamo il motivo per la formazione dei giudizi sintetici o posteriori, che si chiamano di *esperienza interna*, o senso intimo. Canone da tener fisso sotto gli occhi acciocchè non siamo indotti in errore pel mezzo della coscienza è, la riflessione accompagni così gli atti di coscienza che consti: 1°, che nel giudicare nulla ci sfugge di ciò che accade in noi: 2° che ciò di cui giudichiamo è realmente in noi: 3° che ciò di cui giudichiamo è da noi riguardato nella sua vera origine.

22. *Testimonianza* ed *autorità umana* è, = l'uniformità e consenso di molti uomini diversi di età, di nazione, di religione, di condizione, d'indole, di tendenze e passioni, in narrare un qualche fatto =. Dicesi *autorità* in quanto è un motivo a formare un qualche giudizio; si chiama poi *umana* per distinguerla dall'autorità divina, che sarebbe la manifestazione di qualche verità ricevuta da Dio. L'assenso prestato all'autorità chiamasi fede, o credenza.

Egli è fatto che l'uomo è così ordinato dal creatore, che, se motivo alcuno nol fa traviare, egli è disposto a conoscere e quindi a narrare le cose quali le ha conosciute; ed inoltre è dallo stesso creatore sapientissimo ordinato a prestar fede a quanto gli viene da altri narrato, quante volte la narrazione sia accompagnata da quelle condizioni, che genuina la mostrino e l'assicurino. Quindi è che moltissime delle verità si abbiano dall'autorità, dimanierachè un vuoto notabilissimo si farebbe nel patrimonio scientifico dell'uomo, se quelle venissero meno pel mancare di queste. Gli oggetti dell'autorità sono o speculative e razionali verità, che noi abbracciamo per la sola autorità del narratore; ovvero fatti esterni e li-

sici: e questi, dei quali più precisamente parliamo qui, sono o contemporanei a quelli che li narrano, o passati; o pubblici, o privati; o naturali o soprannaturali.

Colui che narra un fatto chiamasi *testimonio*, onde è nato il nome di testimonianza umana od autorità a quel mezzo che abbiamo di conoscere certi veri, il quale si fonda sulla veracità di chi racconta il fatto. Dicesi poi testimonio *oculare* colui che ha osservato coi propri occhi il fatto che narra, *di udito* colui che lo narra siccome sentito da altri; e questo è coetaneo, se viveva al tempo che è avvenuto il fatto, se è vissuto dopo è posteriore. I testimoni possono narrare i fatti od oralmente, o per scritti, o per mezzo di monumenti.

È innegabil cosa, come abbiamo osservato sopra, che una gran parte della umana scienza consiste nell'erudizione, cioè nella cognizione dei fatti avvenuti lontano e fuori dei nostri sguardi; così che se ci dovessimo limitare a quanto impariamo immediatamente da per noi, assai circoscritta sarebbe la scienza nostra: onde risulta innegabil cosa ancora che l'umana autorità ci è aiuto fecondo e sicuro di moltissimi veri, che per noi non sarebbero senza di lei; ma è innegabil cosa parimente che sollecita cautela è richiesta per chi vuole prestare fede ai fatti narrati, a non cadere in errore. Questa cautela sollecita in prestar fede al fatto narrato bisogna che si assicuri di due cose, sulle quali si fonda l'umana autorità; della scienza cioè del fatto, che vale, conoscenza che il narratore non si è ingannato; e della veracità del testimonio, che cioè, chi narra, non ci vuole ingannare. Perlochè, ad assicurarsi della verità ove trattasi dell'autorità umana; debbono constare queste condizioni. 1° Che chi narra il fatto l'abbia potuto sapere e lo abbia veramente saputo siccome è avvenuto. 2° Che abbia potuto narrarlo, che abbia voluto, e che lo abbia raccontato quale lo ha saputo. 3° Che chi apprende il fatto raccontato abbia giustamente inteso chi lo raccontava. Poichè, se il testimonio non ha saputo, o non ha voluto, o non ha potuto sapere il fatto; ovvero non ha potuto, o voluto narrare, o non ha narrato il fatto quale lo ha saputo; ossia se chi lo sente a narrare non l'ha compreso, niuna fede devesi all'autorità.

In conseguenza si debbono avere innanzi agli occhi questi canoni. Quanto al fatto si deve vedere: 1° se è possibile; poichè, se ripugna, non merita fede: 2° se è sensibile, oppure narrato sopra conghietture soltanto; chè in tal caso sarebbe solamente probabile: 3° se è in rapporto colle circostanze; diversamente dee tenersi almeno come sospetto. Quanto al testimonio è da vedere: 1° se è solito mentire, se facilmente travede, se troppo si fida di sè e si lascia portare dalla passione e dall'amore di parte; poichè in queste circostanze merita poca fede. 2° Se è testimonio di vista, o di udito, o sincrono; poichè il testimonio oculato merita più fede che quello di udito, il più dotto più dell'ignorante, i più a preferenza dei meno in numero, se altra causa forte e ragionevole non richieda che si creda ai meno, siccome più capaci, posposti i più siccome meno capaci di narrar bene il fatto. 3° Se il testimonio è coetaneo o posteriore; perchè il coetaneo merita più fede dei posteriori, seppure non sia provato che il coetaneo e sincrono si sono ingannati e che i posteriori con mezzi sicuri hanno rettificato l'errore di quelli. Imperlanto è da considerare che i testimoni molteplici e posteriori tanta fede meritano tutti insieme, quanta ne meritano i monumenti o i primi testimoni onde attingono il fatto; stantechè, nella sola uniformità e consenso di molti testimoni, differenti per varii titoli, in narrare alcun fatto, consiste il mezzo dell'autorità umana per assicurarci di molte verità.

23. La terza condizione poi esprime quanto comprendesi sotto il nome di *arte critica*, della quale diamo qui un cenno ad esposizione più chiara della materia.

= Quella disciplina nella quale si spiegano le regole per scerre il vero dal falso, il buono dal cattivo nella testimonianza altrui, per distinguere i libri genuini dai supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti, l'interpolazione nelle altrui scritture =, chiamasi *arte critica*: e = quella parte della critica che insegna e dà le regole per ben inter-

pretare i libri e le scritture altrui =, chiamasi *ermeneutica*. Però la critica ha quasi due parti; una generale, che espone le doti, di cui esser debbono forniti gli scrittori per conoscere quale e quanta fede meritano; una particolare, cioè l'ermeneutica, che assegna le regole per bene intendere e rettamente ciò onde ha fondamento l'autorità, vale a dire gli scrittori.

Per intendere e sicuramente interpretare qualunque scrittore la ermeneutica assegna queste regole. 1ª Sia a piena cognizione dell'interprete la lingua originale in cui scrisse l'autore, e la materia di cui scrisse. Poichè le versioni sogliono, anche a ragione della natura diversa delle lingue, far cangiare poco o tanto il senso delle parole, o ne scemano la forza e la forbitezza, o almeno non sono così accurate e precise siccome l'originale. La cognizione poi della materia trattata aiuta assaissimo ad apprendere il vero significato delle parole, che sono l'espressione esterna dei concetti di chi scrive o fa memoria. 2ª Abbia l'interprete notizia dello scrittore; ne conosca cioè l'ingegno, la fantasia, l'indole, i costumi, la religione, le tendenze, i motivi per cui scrisse, le attinenze; imperciocchè tutte queste cose influiscono moltissimo nell'uomo a formare giudizi, a pronunziare sentenze. 3ª Abbia notizia ancora del secolo a cui si riferisce lo scrittore: chè la civiltà o la barbarie del secolo, la tirannia o la libertà, la superstizione, la religione, l'incredulità, le opinioni dominanti, imprimono il proprio colore negli scrittori, i quali in ragione dei tempi modificano e variano la maniera di scrivere. 4ª Conosca bene ancora gli usi pubblici, i costumi, il culto, la forma del governo, le antichità, i cangiamenti avvenuti nei luoghi diversi, o città, o provincie, nelle quali o delle quali l'autore scrisse; chè ciò è di grandissimo giovamento.

Per scernere poi il vero dal falso, il genuino dal supposto, questi altri canoni prescrive la critica. 1º Come è stato esposto sopra, chi vuol prestar fede alla testimonianza altrui, si assicuri della dottrina e probità del testimonio. Conciossiachè, chi è della prima fornito, difficilmente si inganna, se con lungo studio e assidua sollecitudine esamina i fatti e le circostanze, nè alle vaghe voci si acquieta ove trattasi di conoscere ed esporre una verità: nè vuole ingannare chi della seconda è adorno. La dottrina si conosce dai monumenti, o dagli scritti, e dal giudizio, criterio ed ingegno, che vi fa spiccare l'autore. La probità si raccoglie dal trovarlo alieno dall'ambizione, dalla credulità, dalla superstizione, dallo spirito di partito, dall'interesse, dal timore dei potenti. Allorchè lo scrittore presenta queste pregevoli doti merita piena fede, se la sua testimonianza non manca di tutti gli altri opportuni requisiti. 2º Si assicuri della genuità del libro per l'esame dei tempi in cui fu scritto, delle citazioni, dei contemporanei che ne parlano, delle dottrine contenute in esso, delle espressioni usatevi. Imperciocchè è indizio di supposizione vedere un libro negli antichi codici attribuito ad uno diverso da quello di cui porta il nome; siccome è indizio di interpolazione e addizioni da aliena mano trovare un libro negli antichi codici costantemente senza i pezzi, che compariscono nei nuovi; o trovarvi dottrine decisamente contrarie a quelle già insegnate in altre opere dell'autore, se pure esplicitamente non dichiara che su tal punto ha cangiato opinione; o citazioni di fatti e di persone, che furono in tempi posteriori a quello in cui visse l'autore; od anche trovarvi vocaboli e modi di dire, comparsi in epoca posteriore a chi scrisse il libro. E finalmente indizio di mutilazione, allorchè un libro trovasi mancante di pezzi citati da autori antichi siccome appartenentigli.

24. Il raziocinio è, = quella operazione dello spirito, per la quale da certe verità chiare, note ed esplicate, cava fuori, esplica e deduce altre verità oscure, implicite, indeterminate, e solo confusamente contenute nelle prime =. Qui sarebbe luogo ad esporre accuratamente ciò che appartiene al raziocinio, siccome aiuto alla cognizione del vero; ma, poichè dovremo a lungo trattarne altrove, qui ce la passiamo con questa breve osservazione. È certo che esistono dei veri universali, i quali contengono in sè tanti altri veri particolari; ma se per qualche mezzo questi non si cavano fuori da quelli, siccome contenuti in essi

e confusi con loro, giammai da noi si conosceranno: or chi trae fuori dai veri universali i subordinati, chi li applica, è il raziocinio: il raziocinio adunque ci è feconda vena di molta verità, che occulte ci rimarrebbero senza di lui.

25. Sogliono i filosofi, in trattare dei fonti e mezzi della cognizione, far parola del senso comune; e noi, sebbene non conveniamo nell'opinione di alcuni, che vorrebberlo un mezzo speciale di verità, pure ne facciamo esposizione siccome di quello che in proposito ha grande importanza. = *Senso comune* è quella natural propensione e forza d'animo, che spinge tutti gli uomini a formare e pronunziare uniformemente certi giudizi, a vedere certi necessari rapporti fra alcune cose, in cui non si possono non vedere, nè vedere se non in quel dato modo =. E intanto esiste codesta uniformità di vedute e di giudizi degli uomini su molti oggetti, perchè appunto trattandosi di giudizi o verità del senso comune, queste bassano sulla realità positiva, su ciò che è così assolutamente, che uno, uniforme, identico con sè stesso, uno, uniforme, identico si presenta all'intuito degli uomini tutti, ed uno, uniforme, identico essendo nell'intuito, tale conservasi nell'enunciazione col mezzo del linguaggio, onde nasce l'universalità, l'invariabilità, la conformità e la costanza dei giudizi che lo esprimono. Cotesti giudizi, perchè poggiati sulla natura delle cose, invariabile nell'ordine presente di essere e di conoscere, producono e godono presso tutti della medesima certezza ed evidenza, e sono siccome l'espressione spontanea e naturale dell'intelligenza umana ne' suoi atti legittimi.

Buffier, Storchenau ed altri, vogliono che il senso comune sia un mezzo particolare per quelle verità che non ci sono note per senso intimo e che, cadendo sotto la capacità comune, sono daltronde universalmente ammesse. I filosofi della scuola teologica insegnano tutti gli altri fonti del vero ridursi al senso comune della natura, nè aver valore se non per lui, che è mezzo universale per ogni verità. E Reid sostiene questa dottrina, insegnando essere il senso comune il primo grado della ragione, che conviene alla maggior parte degli uomini, onde uniformi sono nel pronunziare certi giudizi, identici nel vedere certi rapporti.

26. Ma, se è vero, che nelle verità di senso comune si pronunziano giudizi uniformi, perchè esse basano sulla realità e natura delle cose sempre identica seco stessa; se in conseguenza è vero, che i giudizi sono uniformi perchè uniformemente i rapporti delle cose con sè stesse sono scoperti dalle intelligenze che le apprendono, e scoprire i rapporti pertiene all'intelligenza; già è chiaro che di questi giudizi ne è fonte l'intelligenza stessa, non il senso comune; il quale ne è solamente siccome un risultato, in quantochè la natura delle cose in egual modo presentandosi alle menti diverse, ed essendo da esse in eguale e identico modo appresa negli intimi suoi rapporti, costringe per questo stesso le medesime menti a pronunziare il giudizio uniforme su tali rapporti. Assennatamente però da certuni il senso comune vien detto essere la stessa logica naturale, in virtù della quale l'uomo pronunzia giudizi sulle cose indipendentemente da principi teoretici: poichè consta esso dei giudizi che l'uomo pronunzia dietro il primo intuito irriflesso delle cose.

Falsa è poi l'opinione della scuola teologica. Poichè è chiaro, che, ove non si ammetta vero il testimonio della sensività per assicurarci dei giudizi e dell'esistenza altrui che li pronunziò; ove non si ammetta certo l'atto di coscienza e di riflessione, che abbia esaminata la verità del senso comune; ove non si ammette come legittimo il motivo della memoria, che riproduce i dati del senso comune altre volte appresi; e il mezzo dell'autorità, che ci assicuri di ciò che hanno sentito e pronunziato gli altri uomini sopra un dato speciale del senso comune, questo senso comune non ha più valore.

È vero per altro che il senso comune, appunto per la sua natura di identità che inchiude e uniformità universale, è un ausiliare sicuro della verità e quasi ne è una riprova. Potrà infatti chicchessia essere indubitatamente sicuro di non essersi ingannato nel pronunziare un giudizio per qualunque dei mezzi sovraesposti, allorchè, consultatone il senso comune, ne avrà ottenuto il suffragio e

l'approvazione. Ma è da tener bene gli occhi aperti a non confondere il vero senso comune col giudizi universalmente pronunziati e adottati da una scuola particolare, o da una setta, i quali, ben esaminati, non si troveranno assolutamente universali: così a non confonderlo col consenso di tutte le genti, nè coll'autorità umana; poichè i giudizi di senso comune sono identici, non così quelli del consenso delle genti che riguardano i fatti fisici, nè quelli dell'autorità umana che riguardano i fatti storici solamente.

27. E qui prima di chiudere questo paragrafo giudichiamo ben fatto qualchecosa esporre ancora della ragione impersonale. Cousin, dietro certe proposizioni e teorie di Fènèlon, di Huygens ed altri, osservando che tutti gli uomini sono uniformi in pronunziare certi giudizi o in vederne i necessari rapporti, osservando che noi siamo forzati a prestare l'assenso alle verità necessarie e che non è in nostro potere disporre dei concetti puri della ragione, ma tutti siamo costretti ad apprenderli nel medesimo modo e forma, con una conseguenza per nulla in rapporto colle premesse, conchiuse che, dunque ciò che chiamasi negli uomini *ragione* non è una proprietà personale e individua, ma è un che generico, universale, assoluto, *impersonale*, dominante e assoggettantesi tutti gli uomini; che non è altro se non la stessa ragione divina infallibile, la quale ci domina e ci costringe all'assenso. Ma egli è chiaro a chi ha fior di senno che, sebbeno debbasi ammettere che Dio è il primo vero e la prima verità, e che in lui sono e da lui tutti i veri e tutte le verità, sia nell'essere, sia nel conoscere, sia nell'essere conosciute; in quanto egli che è la realità assoluta e l'intelligente per natura o l'intelligibile necessario, egli solo poi fa il reale di partecipazione e di dipendenza e l'intelligibile e l'intelligente finito; pure a cansare ed escludere da una sana dottrina filosofica il panteismo e l'emanatismo devesi professare, ciò che appunto viene insinuato ancora dai fatti di coscienza, che ciò egli (Dio) non fa già operando in *noi* individualmente, immediatamente sostituendosi a quella che sarebbe la nostra ragione individua, ma solamente communicando a ciascuno di noi un raggio dalla sua luce, che diviene la nostra intelligenza, e lasciando questa partecipazione del suo lume a ciascuno di noi individualmente, perchè individualmente ci serva di scorta ad apprendere i veri che miriamo in lui. E quantunque debbasi tenere che i veri li miriamo in lui, li apprendiamo in lui mediante una forza ricevuta, partecipata da lui, non però deve dirsi che egli vede, apprende le verità in sè da sè medianti noi (teoria che veramente emergerebbe dall'ipotesi della ragione impersonale), rimanendo egli l'unica intelligenza e ragione universale, impersonale di tutti gli esseri intellettivi; ma deve dirsi invece che noi apprendiamo e conosciamo bensì la verità per lui ed in lui, ma mediante la partecipazione a noi della sua ragione, mediante il riverbero della sua luce infinita su noi e su le verità che dobbiamo apprendere, riverbero e partecipazione che, appena fatta, attua la luce stessa partecipata ad essere una cosa nostra individua, una proprietà personale con un valore proprio, individuo, indipendente; e diventa così la ragione individuale di ciascun uomo, che conserva nei singoli individui, ai quali si fa, strettissimi rapporti, conformità grandissima, identità di atti, a cagione appunto dell'unità e identità della sua origine. Ed è questa dottrina conformissima a ciò che è rivelato nel salmo, ove è detto « signatum est super nos lumen » vultus tui Domine ». V. anche Vic. — de Ant. Ital. sap. C. 1.

§. 3. *Dei diversi stati della mente riguardo al vero.*

28. Dato l'intuito, quanto alla verità e ai mezzi della cognizione riflessiva, in differenti stati può trovarsi lo spirito nostro. O cioè egli non ha motivo alcuno per pronunciare giudizio; oppure ha motivi uguali per pronunziarlo come per non pronunziarlo; ovvero li suppone, sebbene non gli abbia certamente; o ne ha per pronunziare il giudizio in un modo piuttostochè in un altro, quantunque in opposto stiano ancora forti motivi; oppure pronunzia il giudizio senza o contro i motivi; o tali ne ha, che assolutamente lo inducono a pronunziarlo, e lo assi-

curano da falsità così come se palpasse e cogli occhi del corpo vedesse il vero. Indi nascono gli stati di ignoranza, di dubbio, di ipotesi, di probabilità, di opinione, di errore, di certezza, ed ancora di avidenza.

29. È adunque stato di *ignoranza* quando, riguardo ad un oggetto, non si hanno punto motivi nè per affermare nè per negare. A cui si facesse questa dimanda, — I granelli di arena che sono sulla spiaggia dell'Adriatico saranno novecento quaranta bilioni —? sarebbe in stato di ignoranza, poichè non avrebbe motivo nè di affermare nè di negare. L'ignoranza può essere; o estesissima, quale in coloro che nulla mai hanno riflettuto; ovvero limitata, quale in coloro che hanno già emessi molti atti di riflessione, onde hanno acquistata la cognizione di molte verità. L'uomo, siccome finito, non può giammai giugnere a torre ogni ignoranza da sè; ma certamente, siccome riflessivo e intelligente, può limitarne i confini allargando la sfera della conoscenza per mezzo dello studio, dell'applicazione, dell'uso ed esercizio del lo proprie facoltà.

30. Allorchè l'uomo ha motivi uguali per pronunziare e per non pronunziare il giudizio, allora egli è in stato di *dubbio*. Tanto poi è dubbio, quando i motivi uguali esistono ed ugualmente sono forti per tirarsi l'assenso della mente, quanto è dubbio allorchè niun motivo valevole veramente esiste, sia par affermare, sia per negare la cosa. La differenza è questa: il primo nomasi dubbio positivo; il secondo chiamasi negativo e coincide coll'ignoranza.

31. Allorquando poi, non avendo motivi per affermare o per negare d'una cosa, questi li suppone, onde, esaminato e trovato che veramente convengono o confermano il giudizio pronunziato, stabiliro quali sono decisamente endesti motivi, oppur, trovato che non gli convengono nè lo confermano, passare a cercarli altrove e supporne altri, fa ciò che diceai Ipotesi. È dunque *ipotesi* allorchè, non conoscendo decisamente la causa di un qualche effetto, la medesima si suppone; così che, fatto esame o trovato che l'effetto e la causa supposta si rapportano, si stabilisce la certa teoria; si abbandoni invece qual errore se l'una non spiega l'altro. Acciocchè le ipotesi abbiano un valore ed uno scopo lodevole, duopo è che non siano impossibili, cioè non contradittorie in sè, o coi fatti osservati; e che conducano alla spiegazione dei fatti pei quali si istituiscono.

32. Se lo spirito non ha motivi pel giudizio o lo pronunzia non ostante; o lo pronunzia contro il motivo, si ha l'*errore*. Su questo ci rifaremo più sotto.

33. Quando lo spirito ha certi motivi per giudicare di una cosa, i quali però non escludono ogni timore dell'opposto, allora egli dicesi in stato di *probabilità* o di *opinione;* la quale però rimane semplice opinione, se per i motivi opposti, uguali in valore, fa ondeggiare l'animo tra le due parti contrarie; è opinione veramente probabile, quando è appoggiata sopra prudente motivo, quantunque non del tutto escludente il timore dell'opposto; è improbabile, se i motivi non meritano l'assenso di saggia e prudente persona.

In molti casi l'uomo, siccome si trova in stato di ignoranza su diversi oggetti, e in stato di dubio, e in stato di errore o di ipotesi, così spesso riguardo a molte cose si trova in stato di sola probabilità: anzi, rispetto a certe materie, quali sarebbero a cagion d'esempio i giudizi sugli avvenimenti futuri, quelli fondati sulle ipotesi, sulla analogia, sulla critica ec., è impossibile l'assoluta certezza e devo contentarsi della probabilità. Siccome poi i motivi possono essere più e meno, più o meno forti, nasce che diversi gradi ammette la probabilità; e che come in un caso per essa ci accostiamo d'assai alla verità, e così che quasi equivalga alla certezza, in un altro caso tanto ce ne discostiamo da cader nell'errore. Vegga in conseguenza il prudente se, nello stato di probabilità, i motivi sono così forti da appagare sufficientemente un giudizioso intelletto: che se no, si astenga piuttosto dal giudizio, che esporsi, col pronunziarlo sopra motivi non fondati, ad abbracciare l'errore invece della verità. E qui bene è notare di passaggio, che, trattandosi dei diversi stati dell'animo riguardo al vero, non si intende per nulla ferire il vero stesso, il quale oggettivamente può esiste-

re, quantunque dalla mente o in nulla o in parte soltanto si apprenda e si conosca.

34. *Certezza* è quello stato dello spirito, nel quale immobilmente aderisce al vero appreso senza dubbio nè timore del contrario, e perfettamente tranquillo vive nel possesso della verità. Codesto stato è originato dal fulgore, onde il vero si presenta ed apparisce allo spirito stesso; fulgore che si chiama *evidenza*. Il vero siccome vero è per sè intelligibile allorchè con tutta la forza, con tutta la chiarezza e fulgore suo proprio e naturale, che costituisce la evidenza, risplende allo spirito, lo costringe all'assenso senza alcun timore o pericolo dell'opposto, e lo fa tranquillamente riposare sulla sua propria lucentezza e virtù nel possesso di sè, con che genera la certezza. La certezza adunque è un prodotto dell'evidenza. Essa, quantunque nella forma sia soggettiva, pure nel suo principio è oggettiva, poichè esprime lo stato dell'animo bensì ma in ordine al principio produttore di questo stato, che è il vero oggettivo. Essa in conseguenza è siccome la ripetizione soggettiva di quella voce oggettiva e intellettuale della verità, che si mostra e si esprime all'animo nell'atto primo della cognizione; è siccome l'eco dell'evidenza, e però, presentando in certo modo ed esprimendo allo spirito la verità del concetto, ha luogo solamente nello stato di riflessione ed è sempre accompagnata dall'atto di coscienza del soggetto conoscente.

35. La evidenza consiste nello splendore, onde il vero presentato all'intelligenza a lei riluce e fa sì di essere inteso; però la evidenza non è altro che l'intelligibilità del vero. Cotesta intelligibilità è nel vero stesso; la evidenza adunque è propriamente, naturalmente oggettiva, e solo si può dire soggettiva impropriamente, in quanto, la intelligibilità dell'oggetto rifulgendo alla mente, la si di unirsi in certo modo a questa rendendolo di fatto ed evidentemente inteso l'oggetto medesimo.

36. Esiste un Essere intelligente e intelligibile assoluto, esiste adunque un'evidenza assoluta, da cui tutte le evidenze, siccome tutte le intelligibilità, discendono. Cotesta evidenza è infinita e perfettissima nell'Ente, che la possiede e la si gode, ed è sempre identica a sè stessa: ma se si considera nell'attuazione esterna, nella comunicazione allo spirito; in quanto di oggettiva naturalmente si fa impropriamente soggettiva; in quanto è il vero e l'intelligibile che si manifesta allo spirito, o manifestando si attesta la propria realtà; in quanto è quella luce, che irraggia l'oggetto della cognizione o lo rende conoscibile e conosciuto alla potenza dell'intelligente creato; essendo lo spirito che la riceve limitato, subendo, a tenore delle condizioni tra le quali può trovarsi, delle accidentali mutazioni, può avere nelle diverse modificazioni sue diversa, maggiore cioè o minore attitudine ad apprendere il vero; per cui nella cognizione riflessa limitatamente, inegualmente, imperfettamente, cotesta evidenza si gode dalle menti umane. Questa imperfezione può essere di due sorte. Può riguardare cioè e dipendere dagli oggetti illuminati; i quali essendo moltissimi, ed alcuni infiniti, ed essendo lo spirito conoscitore finito, è impotente a conoscerli tutti e con la chiarezza di cui in sè sono forniti e dotati; onde nasce appunto il mistero e il sovraintelligibile di ciò che l'Ente possiede realmente, ma pure è impervio alla naturale finita facoltà della mente umana: o può riguardare o dipendere dai gradi del chiarore, che dall'intelligibile si comunica allo spirito, gradi che essendo pochi e deboli, attenuano la forza dell'evidenza, ne diminuiscono la vivacità; e però, non dando una cognizione sufficientemente chiara e pura dell'oggetto, ma solamente oscura e confusa, ed alterando altresì la notizia dell'oggetto stesso presentato all'intuito, danno luogo all'errore, o al dubbio, o alla sola probabilità.

37. L'evidenza, quale intelligibilità, ha il suo fondamento nel primo intelligibile, il quale, essendo assoluto, costituisce tale ancora l'evidenza che gli è propria, e che egli solo comunica a tutte le altre cose. Che se cotesta evidenza si considera nell'intelligibile primo, in quanto per essa egli è illuminato necessariamente in ordine alla cognizione; siccome in tal caso è propria di lui, assoluta, intrinseca, necessaria, e seco

stessa identica, però si chiama evidenza *metafisica*, quasi quella che non può non essere: della quale godono tutte le verità che riguardano direttamente l'intelligibile assoluto, o che sono in lui; valeadire quelle verità che si dicono appunto metafisiche. Se poi si considera negli intelligibili secondi, mediati, di partecipazione, in quelli cioè che, essendo perchè creati, sono intelligibili ancora perchè l'intelligibile assoluto loro comunica l'intelligibilità conoscendoli nel crearli, e così rendendoli conoscibili a sè e alle intelligenze create, si chiama evidenza *fisica*; quasi evidenza di fatto, comunicata, sperimentale; della quale godono le verità chiamate fisiche, cioè degli oggetti fuori di noi, che da noi si apprendono immediatamente per mezzo dei sensi. Ma qui è da notare ancora: questa evidenza comunicata e indiretta può considerarsi, e come appresa immediatamente dall'intelletto negli oggetti creati, e come intuita da noi mediatamente negli oggetti stessi. Nel primo senso è la evidenza fisica or or descritta; nel secondo senso dicesi *evidenza morale*. Cioè, l'Essere e l'Intelligibile assoluto fa gli esseri e gli intelligibili dipendenti; e con farli, alcuni di questi creando intelligenti e liberi altresì, ad essi si mostra non solamente principio di essere e principio di conoscenza, prima idea, primo e assoluto vero, centro dell'ordine ideale: ma loro si mostra ancora siccome principio regolatore dell'azione ed imperativo assoluto, che dirige l'arbitrio e costituisce l'ordine morale. In conseguenza, avvegnachè gli intelligenti liberi possono individualmente abusare dell'arbitrio in forza della stessa loro potenza libera, e così opporsi alla legge suprema, pure, perchè così sono ordinati naturalmente nella creazione dal creatore stesso, complessivamente presi, e si uniformano sempre all'ordine ideale col vedere rettamente e formare giudizio giusto e verace sulle cose conosciute, e conservano l'ordine morale coll'ubbidienza alla regola suprema di azione, ripetendo esteriormente agli altri il giudizio formato, precisamente nel modo con cui fu formato. Quindi, allorchè unanimi concordano nel riferire un fatto da essi veduto o conosciuto, gli altri lo credono sulla veracità della loro testimonianza: il qual fatto acquista il merito di vero evidente, in quanto partecipa anch'esso all'intelligibilità assoluta, sebbene appresa da noi solo mediatamente: e però codesta evidenza si chiama morale perchè fa chiare le verità morali, quelle cioè che basano sulla veracità e probità del testimonio.

38. Consegue dal detto fin qui che, stando tra le evidenze quel rapporto che fra l'Ente e gli esistenti, procedendo questi da quello per creazione, anche le evidenze fisica e fisico-morale sono create dalla metafisica. Di maniera che, come si esprimeva un celebre filosofo, » la creazione è l'atto, per cui l'evi- » denza metafisica diventa fisica o di al- » tra specie. Il che ci spiega i diversi » caratteri di tali evidenze: i quali, per » la metafisica consistono nella necessi- » tà assoluta, e quindi nella impossibi- » lità assoluta del contrario; per la fisi- » ca nella necessità relativa e nella ri- » spettiva impossibilità dell'opposto, » cioè in tanta necessità ed impossibili- » tà, quanta è richiesta dalle attinenze » di questa luce secondaria coll'origina- » le splendore da cui deriva ». (Giob. — intr. c. 4.)

39. Dall'evidenza nasce la certezza; però, triplice quella, anche questa è di tre sorte. È certezza metafisica, allorchè, apprendendo noi una verità, siamo siffattamente persuasi della medesima, che conosciamo e giudichiamo il contrario non potersi avverare in modo alcuno nemmeno per una forza soprannaturale. È fisica allorchè, apprendendo un vero, siamo così persuasi del medesimo, che giudichiamo l'opposto suo non potersi verificare rimanendo e conservandosi costante lo stabilito ordine fisico della creazione, soltanto potersi verificare allorchè per la onnipotenza del creatore cotest'ordine fosse cangiato o sospeso. È morale finalmente quando, apprendendo un vero e credendolo sopra la veracità altrui, giudichiamo che l'opposto non possa verificarsi permanendo nel suo valore l'ordine morale ed ideale; solo possa verificarsi allorchè quest'ordine presente di cognizione, di probità e di veracità, impresso ed imposto da Dio all'uomo, venga a violarsi, ad es-

sere disprezzato e conculcato dall'uomo stesso.

40. Sebbene, considerata dal lato dell'evidenza siccome principio onde è originata, la triplice spiegata certezza sia diversa pei motivi su cui poggia; essendo impossibile assolutamente il contrario in un caso, impossibile solamento stanti le leggi dell'umana probità e le leggi fisiche negli altri due; alle prime delle quali, sebbene non la intiera natura e generazione umana, pure può opporsi e violarle un qualche individuo, e le seconde possono essere senza dubbio sospese o cangiate dal Creatore per gli inscrutabili suoi fini: pure, considerato quello che la certezza stessa è nell'animo o quello che vi produce, l'una non ha alcuna differenza dall'altra, in quanto che tutte le specie di certezza sono una perfetta quiescenza dello spirito, riguardo al vero appreso, senza dubbio o timore del contrario.

E questo porgemi occasione a rifiutare il sentire di Filangieri, il quale opinava che nella certezza nulla vi sia di assoluto, ma cangi, non a tenore dei motivi, sibbene a tenore delle disposizioni dell'animo di chi la possiede. Laonde per un filologo, secondo lui, è più certa una verità storica, per un matematico una verità metafisica, per un fisico una fisica. Ma è chiaro che, posto da banda ciò che riguarda la disposizione d'animo rispetto all'evidenza, mancando la quale manca la certezza ancora, se si considera il sentimento che nasce in chicchessia all'apprendimento di qualunque vero purchè accompagnato da evidenza, eguale è in tutti, e in tutti i casi la certezza, perchè ognuno egualmente, col medesimo grado di persuasione a qualunque vero aderisce senza timore del contrario: chè se vi si introduce il menomo dubbio o indebolimento non è più certezza. Se poi si considerano i motivi di adesione al vero conosciuto, allora certamente essi sono differenti in sè, non nella disposizione di chi ha la certezza. E nella certezza metafisica il motivo è cotanto potente, che il contrario è impossibile: nella morale è meno potente che nella metafisica, ma pure è fortissimo, essendo quasi impossibile che siano violate universalmente le leggi morali: nella fisica meno forte ancora, ma tale però da indurre persuasione fermissima finchè non consti del contrario, non solendosi così di leggieri dal creatore cangiare o sospendere le leggi fisiche.

41. Rimane ora che si dichiari quale specie di certezza siano atti a produrre i mezzi della cognizione che sopra abbiamo esposti: il che è facilissimo. Ciò, ci danno certezza metafisica la coscienza, la semplice intelligenza e la ragione o il raziocinio, non che il senso comune della natura e la memoria ove intervengono a testimoniarci le verità de' tre mezzi enunciati: ci dà certezza fisica la sensazione; e morale certezza ci somministra l'autorità umana.

Ci dà certezza metafisica la coscienza; poichè l'opposto di ciò che ella ci testimonia è di fatto impossibile, essendo vero che niun argomento si può avere per dire che non esista ciò che sperimentiamo e sentiamo, ed inchiudendo contraddizione l'asserirlo, ogni motivo avendo al contrario per dire che esiste. Infatti, se potesse non essere ciò che attualmente ci attesta la coscienza, saremmo in stato di contraddizione: chè sarebbe la cosa, perchè la sentiamo, perchè ne abbiamo la irrefragabile testimonianza della coscienza, e non sarebbe secondo il supposto. Le opposizioni poi che si producono in proposito non hanno valore; perchè feriscono le cause o gli effetti degli atti di coscienza, di che essa non si incarica, o feriscono le supposizioni che per mezzo di essa possono farsi, delle quali nemmeno si cura.

Così ci dà certezza metafisica la semplice intelligenza e la ragione. Infatti se, presentata una verità allo spirito, scopre esso che il rapporto de' suoi termini è necessario, siccome è impossibile che una tale idea, essendo identica con un'altra, non sia tale; che indurrebbe contradizione l'affermarlo e il negarlo al tempo stesso; quindi lo spirito di cotesto rapporto si persuade non solamente senza alcun dubbio in contrario, ma accorgendo di più l'impossibilità dell'opposto. Il medesimo dicasi del raziocinio, ove realmente esiste nella sua formalità, esprimendo esso non altro che il rapporto di convenienza o di discrepanza tra due idee.

Per quello spetta al senso comune della natura, sia perchè i giudizi che pronunzia procedono dalla natura operante secondo una legge necessaria nel suo proprio andamento, sia perchè li pronunzia dettati dalla semplice intelligenza che scopre immediatamente il rapporto necessario tra le idee, esso ancora ci dà certezza metafisica: siccome avviene della memoria allorquando è ausiliare della coscienza o della intelligenza o della ragione.

Siccome poi, quando trattasi dei veri scoperti per la sensazione, si conosce che veramente quantunque in fatto siano in quel tal modo, pure potrebbero senza dubbio essere diversamente, quindi essa ci somministra certezza fisica: in quel modo che certezza morale ci porge la testimonianza altrui, mentre scorgesi che potrebbe essere anche l'opposto di ciò che viene testimoniato, se violate si suppongano le leggi del buon costume, della veracità, della probità umana.

§. 4. *Del criterio del vero.*

42. *Criterio* è voce greca ed esprime *giudicatorio:* in modo che criterio del vero, nel senso di tutti, è quel mezzo per cui discerniamo e giudichiamo della verità di una conoscenza; o quella nota dell' oggetto intelligibile che ne fa certi della sua verità; o meglio, quella virtù e proprietà del vero che trae l' assenso del nostro intelletto e ci rende fermamente persuasi della realità di lui. Per altro nel definirlo conformi non furono i filosofi, siccome nemmeno nello spiegarlo. Onde alcuni lo dissero = la tessera, o il distintivo della verità =: altri = la ragion sufficiente del rapporto fra il predicato e il soggetto =: altri = l'indizio infallibile del vero =: altri = la prova sicura del medesimo, o, la strada per conseguirlo e possederlo senza pericolo d' errore =; e via discorrendo. Quindi alcuni le hanno voluto puramente soggettivo, e non altro che una proprietà e una disposizione dello spirito di apprendere e consentire al vero: altri lo spiegarono quale un risultato delle operazioni intellettuali: ed altri lo fecero una cosa indipendente dall' essere intellettivo e non residente nella verità, ma estrinseco all' uno e all' altra.

In conseguenza furono differentissimi nell' assegnare in che cosa consista. Infatti Platone lo ripose nelle idee *intelligibili*, concepite da lui siccome esseri esistenti in sè stessi fuori della mente, e indipendenti da lei. Aristotele lo ripose nella evidenza delle idee intelligibili e nella testimonianza dei sensi. Epicuro, con tutta la caterva dei materialisti, l'ha riconosciuto nella relazione dei sensi: nell' *apparenza comprensibile* gli stoici: Cartesio nell' idea chiara e distinta che si ha di una cosa: e il Malebranche nell' evidenza che trae a sè l' assenso anche nostro malgrado: nelle regole logiche Leibnizio con tutti i suoi. La scuola scozzese lo desume dal senso comune della natura: dal senso intimo Galluppi: dall' idea dell' *ente* Rosmini: molti della scuola Germanica lo fondano nell' assoluto: altri finalmente, nella luce che seco necessariamente porta il vero, onde si fa apprendere dall' intelligenza, vale a dire nell' evidenza.

43. E per vero, se per criterio devesi intendere il giudicatorio della verità, quella proprietà cioè del vero che si attira il nostro assenso e ci rende certi dell' esistenza e realità sua, è chiaro che questa proprietà deve essere un che di intrinseco, di unito, di proprio, di identico alla verità stessa, non un che di variabile, di aggiunto, di estrinseco a lei. Quindi il criterio del vero non può essere solamente un indizio, o una tessera, o una ragione sufficiente, o una prova, o una via sicura per conseguire la verità; ma deve essere assolutamente qualche cosa in lei, intima a lei, che lei ci faccia vedere e ce ne persuada; onde non fuori di lei, ma in lei soltanto devesi cotesto criterio indagare.

44. E qui, prima di enunciare decisamente la nostra sentenza, avvertiamo non doversi confondere il criterio del vero coi mezzi del medesimo. Chè questi sono subbiettivi e quello necessariamente è obbiettivo. E nemmeno devesi confondere il criterio universale coi criteri particolari. Poichè questi nascono dall' applicazione del criterio comune, e possono diversificare secondo gli obbietti cui si riferiscono; mentre il criterio universale è invariabile, e in sè contiene implicitamente tutti gli altri. Inoltre

avvertiamo, che il criterio generale per tutte le verità fornito deve essere di quasti quattro requisiti, per mezzo dei quali, e dai mezzi di conoscere, e dai criteri particolari si distingue: 1° che si estenda a tutte le verità: 2° che sia indimostrabile: 3° che sia tale che tragga l'assenso dell'intelletto e lo persuada invincibilmente del vero: 4° che in conseguenza sempre accompagni la verità.

45. Ciò premesso, affermiamo il criterio d'ogni vero essere riposto nell'evidenza. L'evidenza infatti, 1° si estende a tutte le verità, non prestandosi dall'uomo assenso a verità se non sia evidente e consentendo a qualunque verità che evidente si mostra. Per fermo, i fonti stessi del vero non sarebbero tali, nè si ammetterebbero, se non fossero evidenti. 2° L'evidenza è indimostrabile, poichè è quello stesso che è il vero in rapporto colla nostra intelligenza, cui ineluttabilmente persuade di sè allorchè se le presenta. 3° Costringe l'intelletto ad assentire el vero, dimanierachè, rifulgendo l'evidenza di un qualche vero alla mente, questa non può non apprenderlo nè può non esserne persuasa. 4° Finalmente è sempre congiunta colla verità; poichè, se un vero è evidente, ha ciò che si ricerca per asserirlo e tenerlo vero, nè può essere falso, essendone l'evidenza il distintivo, anzi un'assoluta sua proprietà. Indi l'evidenza porta seco tutto ciò che sopra abbiamo dichiarato dover costituire il criterio del vero; ciò che non avviene di tutti gli altri criteri assegnati.

46. Conchiudiamo qui del criterio della verità col dichiarare, che per evidenza intendiamo l'intelligibilità del vero, siccome è spiegato più indietro con tutte le ivi esposte dottrine: e che però l'evidenza metafisica è criterio per le verità metafisiche, la fisica per le fisiche, e la morale per le morali. Siccome poi la intelligibilità è naturale e necessaria nell'Essere assoluto, che la comunica ed elargisce agli esistenti; così, delle evidenze ancora essendovene una che è quella assoluta e necessaria dell'Essere, (prima verità, prima idea, principio efficiente di tutte le cose, ragione fondamentale dell'essere e del conoscere, che luce in sè ed essenzialmente intelligente e intelligibile, comunicandosi alle cose create da sè fa sì che intelligibili tutte e intelligenti alcune diventino, onde creando il mondo reale produce altresì il mondo intelligibile), dalla quale procedono tutte le altre, siccome abbiamo dichiarato sopra; perciò il criterio del vero risiede fondamentalmente in quella prima evidenza, nella metafisica cioè, che si fonda nell'Ente valendire in Dio.

§. 5. *Dell'errore e delle sue cause.*

47. *Errore* è = il giudizio pronunziato su di una cosa senza motivi di pronunziarlo, o contro il motivo legittimo, e l'assenso prestato a codesto giudizio =. Quindi l'errore è il dissenso al giudizio di ciò che è, o l'assenso al giudizio di ciò che non è. Finchè l'uomo non ha pronunziato il giudizio sopra una qualunque cosa, egli, soggettivamente considerato, non ha nè verità nè errore: la verità la possiede allorchè dice, che ciò che è, è; o che non è ciò che non è: siccome in errore si trova allorchè inverte cotesti detti a sè stesso. Or il giudizio, nella sua forma è puramente soggettivo e si pronunzia soltanto in istato di riflessione; l'errore adunque, siccome la verità formalmente considerata, è totalmente soggettivo ed ha luogo solamente nello stato di riflessione, nella cognizione riflessa. Imperò, siccome nell'intuito il giudizio si vede dalla mente bell'e formato dall'oggetto in sè, che affermandosi non può mai essere diversamente da quello che si afferma, poichè sarebbe un dire, l'essere non essere; perciò nello intuito l'errore è impossibile.

48. L'errore dal celebre Bacone è chiamato *idolo della mente;* perchè quale una falsa divinità dello spirito trae a sè quel culto e venerazione di lui, che alla sola verità è dovuta. Egli enumera quattro di cotesti idoli, quasi quattro classi di pregiudizi che offuscano e ci nascondono la verità: e chiama *idola tribus* gli errori provenienti dalla stessa natura dell'uomo; *idola specus* quelli originati dalla particolare natura di ciascheduno; *idola fori* quelli che nascono dall'educazione, dall'abuso o mal senso delle parole; *idola theatri* quelli prodotti dalle cattiva teorie o dall'abuso dei mezzi di

ragionare. Altri ne fanno diversa classazione, ma in fondo in fondo nel senso convengono. Noi li ripartiamo così per le loro cause in relazione alla divisione baconiana. Errori che nascono dalla limitazione del nostro intendimento; dal trasmodamento delle propensioni naturali; dall'abuso del linguaggio e dal vizio del segno sensibile per l'esercizio della riflessione; dall'indebita applicazione dei mezzi di conoscere; dai difetti individuali. Trattare dell'errore è di somma importanza in logica; poichè, privandoci esso del miglior bene siccome intelligenti, ci degrada e ci rende impossibile il nostro perfezionamento; onde importare ci deve moltissimo conoscerlo e conoscerne le cause per imparare ad evitarlo.

49. Alcuni errori dunque nascono dalla limitazione del nostro intendimento. Per vero, l'uomo è naturalmente finito e limitato; limitate per conseguenza sono le sue facoltà e nella natura loro e negli atti; però l'intelletto tutte non può côrre le verità nella cognizione sua, perchè indefinite sono di numero ed alcune infinite di estensione, e superano così la limitata sua potenza. Alcune altre verità poi, sia a ragione della loro altezza, sia a ragione della naturale sua debolezza e limitazione, non le apprende in tutta la loro chiarezza, ma solo offuscatamente, oscuramente ed imperfettamente, per cui può talvolta alterare e confondere la notizia del vero con quella del falso, estimando l'uno essere l'altro. Adunque, allorchè l'intelletto umano trascorre sopra i proporzionati suoi obbietti per la cognizione, siccome, non accompagnato da prudente attenzione e riflessione che assicuri e dichiari per la evidenza sì l'oggetto, sì il grado di chiarezza nello apprendimento del medesimo, troppo fidando a sè può errare, però deve l'uomo ben guardare che il suo giudizio riflessivo sia per la riflessione stessa elicito ed espresso.

50. Altri nascono dal trasmodamento delle propensioni naturali della mente. Chè per natural propensione essendo l'uomo portato alla verità, ripugnante all'errore, è per natura inchinevole al assentire alle cose che se gli presentano fornite di evidenza, e a sospendere l'assenso da quelle che dai motivi di credibilità non sono accompagnate. Or può avvenire, che pel rigoglio di queste propensioni o nell'una o nell'altra trasmodi, credendo troppo cioè, onde il riprovevole dommatismo, ovvero troppo dubitando, da che l'abbominevole scetticismo; errori perniciosissimi e vituperevoli, i quali alla dignità dell'intelligenza umana troppo disdicono. È inchinevole l'uomo altresì per natura, nell'acquistare la notizia delle cose, siccome ad usare le astratte e generali nozioni per assicurare totalmente ragionando l'evidente cognizione dei concreti, così a procurare una determinata e decisa nozione dei concreti stessi coll'applicazione delle idee della mente agli oggetti presentati dai fatti e dall'esperienza. Ma può avvenire anche qui che troppo affidandosi all'una o all'altra di queste tendenze, trascorra colla prima nell'errore del razionalismo, il quale tutto spregia quanto dipende dall'esperienza, oppure colla seconda nell'errore dell'empirismo, che sentir non vuole delle nozioni e principi a priori, e quanto da essi deducesi dispetta. Così da naturale tendenza è sospinto a cercare nella natura e nelle cognizioni quell'ordine e quella semplicità, che l'autore sapientissimo impresse alle cose; siccome ad apprendere e penetrare cotest'ordine correlativamente a tutti quei rapporti che contiene, e ciò per l'uso dei due metodi analitico e sintetico, adoperati ove il bisogno e il soggetto richieggonli. Ma se fia che la mente nello eseguire coteste indagini devii dal giusto mezzo, e può facilmente avvenire per lo stesso desiderio di sapere, nulla più facile che, cercando l'ordine reale e la semplicità propria dell'ordine di creazione, si finga l'uomo un ordine immaginario e capriccioso, e questo al reale sostituisca: nulla più facile che, per siffatto volendo troppo universaleggiare e scoprire rapporti, e conoscere elementi e parti per analisi, sostituisca il sistema preconcetto, le apparenti similitudini, gli elementi arbitrarii, le minute sottigliezze, le immaginarie astrazioni, le false teorie, alla verità, al naturale e ragionato sistema.

Il perchè, ad evitar l'errore in questi casi, non sarà mai abbastanza raccomandato, accompagnare coll'esercizio delle facoltà naturali allo sfogo delle naturali

propensioni, l'attenzione, acciocchè sia bene assicurato che niuna trasmodò, che niuna oltrepassò il limite e l'oggetto suo proporzionale e proprio.

51. È terza cagion d'errore l'abuso del linguaggio. In altro luogo fu già esposto come la riflessione non può compiersi senza un qualche segno sensibile, dal concorso del quale dipende, siccome da condizione necessaria al proprio esercizio; segno che è il linguaggio. Or siccome il segno sensibile, dipendendo anch'esso necessariamente da tante condizioni, quali sono quelle che trae seco la naturale limitazione ed imperfezione dell'uomo, può alterarsi, alterata in conseguenza, e quindi vera o falsa più o meno dovrà riescire la cognizione a tenore della perfezione o corruzione del mezzo adoperato a formarla. Importanto sarà sollecita cura di chi ragiona, nel formulare le sue cognizioni, di usare del più acconcio modo di esprimersi ad evitar l'errore. In quattro maniere possono i vocaboli introdurre falsi concetti nell'animo. Primo per la loro ambiguità, quando cioè un tal vocabolo esprime più cose, siccome la parola *piede*; oppure quando un vocabolo esprime una nozione complessa e complicata come la voce *fisica*. In secondo luogo per la loro origine, poichè alcuni vocaboli, esprimenti sole negazioni o mere astrazioni dell'animo, si possono usorpare, da chi meno avverte, siccome esprimenti cose positive, reali e concrete nell'essere o nel modo onde sono concepite: altri poi, esprimenti cose spirituali, e formati per l'analogia delle medesime con oggetti materiali, possono farci confondere gli uni colle altre. In terzo luogo, per lo scambio, nei nomi derivati, del significato fra il senso di etimologia e il senso comunemente attribuito loro; chè alcune volte differiscono; e per il prurito di molti di introdurre vocaboli nuovi nella dizione, o per l'uso incostante degli introdotti arbitrariamente.

52. *Sofisma*, generalmente parlando, è un discorso che pecca nella materia o nella forma dei giudizi o dei raziocini. I sofismi sono di due sorte, di parole e di proposizioni. Sofisma di parole è se il discorso è falso per una fallacia di vocaboli; che se tale è per fallacia di giudizio, dicesi sofisma di proposizione. In questo paragrafo importanto ove trattasi dell'errore, e precisamente a questo punto ove è discorso degli errori provenienti dall'abuso del linguaggio, può aver luogo ciò che i logici chiamano col nome di *sofismi di parole*, che sono, l'anfibologia, l'equivoco, la fallacia d'accento, la fallacia di dizione, la fallacia di più interrogazioni: e i quali tutti possono indurre in errore bensì, ma solamente i poco esperti. E l'equivoco ha luogo, allorchè un vocabolo esprime più cose, come la parola *piede* di cui sopra. L'anfibologia, allorchè la sintassi dà luogo a due significati diversi, quale fu la risposta dell'oracolo, — ibis redibis non morieris in bello —: la fallacia d'accento allorchè, a tenore del modo di pronunziare, varia il significato di un vocabolo, come le parole *rosa*, *rôsa*, *volo*, *vòlo*: la fallacia di dizione, allorchè un vocabolo non è costantemente adoperato ad indicare le medesime idee con precisione, secondo la quale pretesero i Romani di ingannare Antioco quando, a patto di pace, chiesero la *metà* delle sue navi, pretendendone non la metà numerica, ma la metà di ciascuna: e la fallacia di più interrogazioni, allorchè con una sola dimanda si chieggono cose cui non si può soddisfare con una sola risposta; come sarebbe se il giudice chiedesse all'imputato, se solo o accompagnato, se di giorno o di notte abbia commesso il delitto.

53. È un'altra cagion d'errore l'indebita applicazione dei mezzi di conoscenza. Infatti è stato spiegato già come noi siamo inchinevoli per natura al sapere, o come, a conseguire il nobile scopo della cognizione di moltissime cose, siamo stati forniti dal sapientissimo nostro creatore di mezzi opportuni, di aiuti accconcissimi a facilitarnela. Ma se cotesti mezzi non saranno ordinatamente, ragionevolmente usati da noi, l'errore non la verità sarà il risultato delle inordinate nostre indagini. E prima cagion d'errore per questo caso sarà, allorchè si procede nell'enunciazione del giudizio senza prima ponderar bene e distinguere quale facoltà è da usare nel concepire un dato obbietto: onde procede che all'immaginazione alcuna volta si fanno subire le

veci dell' intelligenza, e che si tenga per vero ciò che più vivamente ci ha ferito a preferenza di ciò che vero manifestasi al calmo esame della riflessione. Altra cagion d' errore sarà quando si pronunzia temerariamente il giudizio, senza prima riflettere se debitamente l' obbietto è presentato alla facoltà conoscitiva e pel suo mezzo legittimo. Onde i principi razionali arbitrarii, gli assiomi illegittimi, le fallacie dei sensi, le deduzioni erronee da erronei principi.

54. Abbiamo dichiarato che cosa devesi osservare a causare l' errore nell' uso di alcuno dei sovra descritti mezzi od aiuti del conoscere. Qui adunque di ciò nulla ripeteremo. Solamente osserviamo riguardo all' autorità, che essa non si citi in quelle materie ove non ha luogo ed è insufficiente a darci conoscenza delle cose che vi si trattano; e che si esaminino bene i motivi della sua credibilità, per non essere indotti in errore. Quanto al raziocinio poi osserviamo che si attenda bene alla sua legittimità, sia quanto alla forma, sia e più specialmente quanto alla materia. Nei raziocini puri, nei quali non si tratta che di stabilire a priori dei rapporti di idee, basterà osservare i canoni che si prescrivono ove trattasi della semplice intelligenza, e quelli più che altro che riguardano la forma del ragionamento. Negli altri raziocini poi, siccome per la loro materia basano più comunemente sopra i due universali principi del rapporto fra causa ed effetto, fra sostanza e modo, duopo è a chi deduce una cosa dall'altra che prima, per atti individuali e ripetuti di esperienza, si assicuri del rapporto di due o più cose concepite siccome cause od effetti, sostanze o modi; in guisa che siagli provatissimo, che un dato oggetto non sia mai stato disgiunto da un altro; che per questo l' esistenza e i modi di quello si spieghino, non per un altro; che uno non possa concepirsi nè essere se non supponendo l' altro; che costanti siano i loro rapporti scambievoli. Supposte queste condizioni o la conclusione del raziocinio basandola sulla verità di queste, impossibile sarà l' errore; viceversa ei sarà il raziocinio infausta sorgente di falsità. Aggiungasi un canone, il quale più che altro riguarda l'argomento di analogia: — la conclusione non oltrepassi le premesse, e l'analogia nè troppo si estenda nè troppo ai limiti —; chè l' uno e l' altro dei due estremi è egualmente nocivo.

55. A questo luogo ripartansi quelli che dai logici chiamansi *sofismi di proposizioni*; i quali sogliono indurre e da alcuni usarsi per indurre in errore. Laonde qui li esponiamo per esteso, acciocchè niuno ne resti ingannato. Si ha adunque errore pel sofisma detto di — transitus ab intellectu ad rem —, allorchè dall' esistenza di un idea nello spirito si conclude all' esistenza dell' oggetto concreto, corrispondente all' idea stessa precisamente. L' altro sofisma è la così detta — fallacia accidentis —, che consiste nell' asserire essenziale ad un oggetto ciò che solo accidentalmente gli conviene; come se si concludesse che la religione cattolica autorizza la sostumatezza, perchè alcun cattolico ad onta della sua credenza è costumato. Simile a questo è il sofisma detto — a dicto secundum quid ad dictum simpliciter —, allorchè si conchiode di una cosa siccome appartenente assolutamente ad un oggetto, a cui appartiene soltanto sotto date condizioni; come in colui che asserisse perniciosa la religione, dal che alcuno in forza di certe sue opinioni religiose storte opera viziesamente: opposto al quale è quell' altro, — a dicto simpliciter ad dictum secundum quid —, come in colui che asserisse l' acqua salata dover estinguere la sete, perchè l' acqua per sè la estingue. Si ha il sofisma di — non causa pro causa —, allorchè si prendono per cause di alcune cose i fenomeni, che sono solamente antecedenti e concomitanti; ovvero allorchè si asserisce causa di un tale effetto quella che non è conosciuta qual causa di lui; o quando arbitrariamente si sostituisce alla causa reale non conosciuta una causa a capriccio. Esempi del primo caso sarebbero, se alcuno ponesse dovere un tale essere avventuroso, perchè porta il nome di tanti che furono con quel nome avventurati, od asserisse avventuroso o infausto un tal giorno perchè è stato già ad altri avventuroso od infausto — cum hoc, ergo propter hoc —; se dicesse che le comete, le ecclissi recano disavventure, perchè

una qualche volta dietro le apparizioni delle comete e delle ecclissi avvennero disgrazie, — post hoc, ergo propter hoc —; a questi riportansi le false predizioni degli auguri, degli aruspici, degli astrologi. Esempi del secondo e del terzo caso sarebbero, se alcuno ripetesse la rottura dei vasi pel ghiaccio dall' abborrimento della natura pel vuoto, se alcuno ad indicare il principio di un qualche effetto usasse genericamente il vocabolo *forza;* causa dell'attrazione (p. e.) è la forza attrattrice della materia. Il — falso supposto — si ha, allorchè si assume siccome vero ciò che è falso o ambiguo: così stortamente ragionerebbe chi dicesse, — il ciliegio è fruttifero, perchè è albero —. Il — circolo vizioso — è il sofisma, con cui due cose egualmente dubbie si provano l'una per l'altra; tal farebbe chi provasse la veracità del testimonio di coscienza per l'evidenza, e l'esistenza dell' evidenza pel testimonio di coscienza. La — ignoratio elenchi — si ha quando si prova tutt'altro da ciò che si disputa, alla quale può ridursi la — fallacia consequentia —, che consiste nell' inferire da un antecedente ciò che non ne segue. La — petitio principii — si commette, allorquando si suppone certo ciò che è in questione; tal farebbe chi asserisse l'anima immortale, perchè non può perire. Si ha la — fallacia distributionis —, allorchè si ragiona falsamente da ciò che conviene a tutta la classe, a ciò che si asserisce a ciaschedun individuo: e la — fallacia collectionis —, allorchè si attribuisce alla collezione intiera ciò che solo accidentalmente appartiene agli individui; come asserire la santità del genere umano dalla santità di molti suoi individui; oppure, quanto al sofisma antecedente, asserire la rettitudine individuale di ogni uomo dalla rettitudine propria della natura umana. Dicesi finalmente — fallacia compositionis — quando, dal non appartenere una data qualità ad un oggetto senza una condiziono, si conchiude non appartenergli anche aggiunta quella condizione; così falso ragionerebbe chi dicesse che gli avari, anche ravveduti, non potranno salvarsi, perchè siccome avari senza ravvedersi non possono salvarsi: la — fallacia divisionis — è l' opposta. A questi sofismi si aggiungono l' argomento — ad verecundiam —, quando si prova una cosa con la semplice autorità di persone rispettabili, a cui l' avversario non può quasi impunemente contraddire: l' argomento — ad ignorantiam — allorchè uno canta vittoria pel suo argomento, perchè l' avversario non sa addurne uno più forte in contrario.

56. Sono finalmente causa funesta di errore i difetti individuali, dei quali questi sono i più notabili. Il primo è quell' ignavia, che radicata nella imperfezione e debolezza della natura, è accresciuta dalla volontaria svogliatezza di applicare; onde, indebolita la volontà nella speditezza de' suoi atti, è ritenuta l' intelligenza dalla attenzione e meditazione nella ricerca del vero. Da questo nasce il secondo, che è l' impazienza nello studio e la precipitanza nel pronunziare il giudizio, secondo le quali, a cansare le cure e scuotere le sollecitudini della diligenza e della precisione, poco curando la chiarezza delle cognizioni, si affastellano senz' ordine e senza ponderazione i giudizi e i raziocini precipitando illazioni. Terzo è il così detto — spirito di partito —, dal quale legato l' uomo non ammette per vero se non quanto è in rapporto colla causa abbracciata, rigetta siccome falso qualunque anche invitto argomento che se le opponga, e irragionevoli tiene tutte le più convincenti ragioni che ne mostrano la erroneità. Da questo sono causate, la ostinazione dei partiti e le non mai finite loro controversie. Il quarto sono i pregiudizi, che stravolgono la naturale disposizione al sapere, infermano la vigoria dell' ingegno, ne isteriliscono la fecondità, ne offuscano le facoltà e l'assennatezza. Sono essi originati o dall' infanzia, che, regolata per lo più, cresciuta ed educata tra persone ignoranti e idiote, riceve, rende abituali e conserva lungamente tutte le false impressioni o credenze degli spettri, dei fantasmi, fate, geni benefici o malefici, degli usi degli educatori, delle parole loro, del modo di sentire e di pensare, con quanto da queste consegue o falsamente può dedursi: oppure sono originati dall' eccessiva autorità che si concede agli altrui giudizi, per la quale tanto si degrada l' uomo, volontariamente accecandosi, da ammettere vero qualunque anche più so

lenno sproposito fu pronunziato dal suo nome: oppure sono originati dalle inveterate opinioni, cui piuttosto che rinunziare il caparbio, e così confessare ingenuo che una volta errò, antepone lo aperto e dichiarato errore. Sonovi alcuni i quali non vogliono ammettere perfettibilità di sorta nell'uomo, e però non vogliono riconoscere per buono se non quanto ci venne dagli antichi: solennissimo strafalcione; poichè l'esperienza ci mostra che tante cognizioni e invenzioni sono vievia andati acquistando e facendo gli uomini, le quali prima non si conoscevano. Altri sonovi al contrario, pei quali i nostri antenati non hanno saputo nulla, tutto in essi era errore, ed abbiamo dai moderni solamente quanto è buono e ragionato. Errore non meno funesto del primo; perchè costoro, oltre al ripugnare alla verità, all'evidenza della storia, della tradizione, dei fatti, vengono così a privarsi volontariamente dei migliori aiuti per progredire nella perfezione e nell'incivilimento, non riconoscendo i beni che abbiamo ricevuto dai nostri maggiori e restringendosi all'esperienza di pochi anni. Altri finalmente vi sono che, richiesti della ragione di certi veri, non sanno rispondere altro che, a mò di pappagallo, — il tale o il tal altro ha detto che la cosa è così —; — ipse dixit — rispondevano i discepoli di Pittagora, — Aristotele insegna così — gli Aristotelici; quasichè essi, specialmente nelle verità razionali, non avessero il dono dell'intelletto per apprenderle e mostrarle altrui. Quarto sono gli affetti dell'animo specialmente l'amore e l'odio, che turbano la mente, non lasciano campo all'attenzione di pesare le ragioni falsificano i giudizi nostri, e però non ci lasciano vedere ed apprendere nella sua luce la verità. Quinto è l'intemperante curiosità di sapere e la troppa fiducia del proprio ingegno, da cui regolato l'uomo pretende oltrepassare i naturali confini della cognizione, si slancia per una via non mai praticata, agogna ad ottenere l'impossibile, e perciò s'adira contro tutti gli ostacoli che si attraversano alla sua pretensione, disprezza gli altrui retti giudizi, troppo stima i suoi falsi, e quantunque alcuna rarissima volta giunga alla verità, per lo più immerso trovasi e dovunque attorniato da menzogna e da errore. Da questo poi nasce l'orgoglio, che non riconosce per buono se non quanto è da sè prodotto, disprezza gli altrui trovati, non cura l'altrui osservazione e censura per quanto ragionata e sincera, anzi odio concepisce contro chi la propone, e la caparbietà ed ostinatezza nel proprio opinare ne sono la conseguenza funesta. Ultimo sono le false apparenze e l'abuso del metodo. Le prime, diverso da quello che è ci presentano l'oggetto: e il secondo, che saviamente ed opportunamente usato, l'analitico cioè per le verità di esperienza e pratiche, il sintetico per le verità razionali e speculative, è via sicura di vero; mal applicato, confusione ingenera e conduce infallantemente all'errore.

57 Ad evitar il quale inammissibile ed erroneo è assolutamente il mezzo escogitato da Cartesio, di cui qui facciamo breve esposizione, acciocchè nulla di notabile inosservato ci rimanga su questo soggetto. Cartesio adunque, a cansar l'errore e a giungere con tutta sicurezza alla certa indubitata cognizione delle cose, propose lo scetticismo. Volle cioè che l'uomo, potendosi essere ingannato in ogni vero appreso, od essere inavvedutamente stato ingannato dai mezzi del vero, che qualche volta possono essere fallaci, ad assicurarsi metafisicamente delle sue cognizioni, dovesse, per un diligente esame sopra tutte le verità già apprese, ricostituire da capo a fondo tutto il sistema di sue conoscenze, dubitando almeno per un istante della sua vita di tutte le sue cognizioni e mezzi loro, e da questo dubbio passando poscia a stabilire dommaticamente la certezza della verità. Della cui teoria questi sono i cardini e il fondamento. L'uomo che dubita non può non accorgersi che dubita, e che in conseguenza esiste; quindi per primo passo dal dubbio verso la scienza potrà sicuramente porre l'esistenza propria o del pensiero, in conseguenza la coscienza siccome verità inconcussa e base di tutto lo scibile umano. E questo intanto ci si fa certissimo, in quanto, riflettendo sul motivo onde pensando siamo certi di esistere, ci avvediamo che l'idea chiara e distinta del pensiero inchiude l'esistenza dell'essere pensante. Perlochè, ridu-

cendo questo fatto concreto alla forma di universal concetto, potremo asserire vero e reale tutto ciò che è contenuto nell'idea chiara e distinta di una cosa. A questo poi, perchè non ci dà che l'ordine subbiettivo, per passare all'obbiettivo congiungiamo quell'altro principio, che noi cioè abbiamo un'idea chiara e distinta di un essere perfettissimo, il quale deve immancabilmente esistere di fatto, contenendo l'idea di perfezione assoluta anche l'esistenza. E siccome cotest'Essere perfettissimo noi lo concepiamo dotato di potenza e di veracità, quindi possiamo asserire, che, avendoci dotati di facoltà conoscitrici, non è possibile che le abbia date per menarci all'errore, se pure non vogliamo incolpare Dio stesso. Posti questi arguti principi e ritrovata così la prova della veracità dei nostri mezzi di conoscenza, sicura è la via per renderci un ragionato conto delle nostre cognizioni e per giungere alla certezza assoluta.

Ma a vero dire, per quanto ingegnoso possa sembrare il ritrovato Cartesiano, di fatto non corrisponde al fine a cui lo dirigeva l'autore, ed altro veramente non è se non un ammasso di errori, e di assurdità. Infatti Cartesio vuole che, ad assicurarsi dommaticamente del vero, il filosofo cominci una volta in vita a dubitar di tutto. Ma come, profondatosi negli abissi del dubbio, potrà l'uomo risorgerne ed emergere? È ella cosa ragionevole esordire dal dubbio per giungere alla verità? Sarebbe lo stesso che pretendere la generazione della luce dalle tenebre, dall'ignoranza nascesse la scienza, la vita dalla morte. Nè Cartesio può essere soccorso dai principi che soggiunge, se pure vuole essere conseguente a sè stesso. Come potrà infatti assicurarsi dell'esistenza del pensiero e del me per la coscienza, se deve dubitare di tutto? Egli ha escluse siccome fallaci tutte le nostre facoltà e mezzi di conoscere, fra i quali si trova la coscienza, come adunque si introduce ella adesso qual cardine di ogni scienza e certezza o le si aggiusta ogni fede? Ma sia pure; egli in fondo in fondo, dopo il passo falsissimo ed azzardoso di passare dal dubbio alla certezza, con una solenne contraddizione rinunziando ad ogni mezzo di sapere e adottando immediatamente la coscienza siccome legittimo motivo di ogni certezza; egli dico non ha acquistato altro che dallo scetticismo passare all'egoismo. Infatti, la coscienza non gli può riferire se non sè e le proprie sue modificazioni attuali. Ma come da queste passare agli universali concetti? È vero che egli vuol giungervi per l'osservazione di quel fatto, che noi intanto ci troviamo realmente per la coscienza, in quanto nel concetto chiaro e distinto del pensiero è inchiuso chi pensa. Ma è piana cosa vedere che l'universale principio, = è vero tutto ciò che è contenuto nell'idea chiara e distinta =, non si può formare senza l'aiuto della ragione; la quale però deve ammettersi previamente qual mezzo indimostrabile di vero, se ad ogni piè sospinto non vuole Cartesio contraddirsi. E quivi giunto rimane ancora in un non leggiero imbarazzo per passare dall'ordine ideale al reale; il che lo costringe a pronunziare un altro paradosso. Poichè, è vero che Cartesio si fa servire il principio generale metafisico = è vero tutto ciò di che si ha idea chiara e distinta =; e quindi, dall'idea chiara e distinta di un essere perfettissimo, nella perfezione del quale è inchiusa l'esistenza, deduce l'esistenza di Dio; onde, trovando poscia in quest'essere perfettissimo e la potenza e la veracità, induce che, nel crearci e nel darci Dio i mezzi di conoscere, egli non ci ha voluto ingannare, nè ha voluto che per essi fossimo indotti necessariamente in errore; di modo che deduce e conchiude in ultimo, che i nostri mezzi di conoscere sono legittimi, e così si fa strada alla certezza di tutte le nostre cognizioni per la infallibilità dei mezzi di conoscere. Ma a tutta questa falange di ragioni o di paradossi io oppongo una sola dimanda, dalla risposta alla quale si parrà la confutazione di tutto il lungo arzigogolo di Cartesio. Ammette egli l'esistenza della cosa siccome ragione dell'esistenza dell'idea, oppure l'esistenza dell'idea siccome ragione dell'esistenza della cosa? Se la risposta si fa affermativa alla prima parte della dimanda, noi siamo eccellentemente daccordo, ma Cartesio è in contraddizione colla sua teoria. Se poi si asserisce la seconda parte, egli, per condizione necessaria del suo sistema,

rimarrà sempre tra gli angusti limiti dell'idealismo, da cui di fatto non esce mai, comecchè possa lusingarsi e si sforzi di illudersi e di ingannarsi con affastellare principi organizzati a capriccio. Tanto più che l'idea, come è chiaro, assicura bensì una qualche realità, oggetto dell'idea stessa, ma non una realità però sempre rispondente precisamente in concreto all'idea formata. Altrimenti qual più strana cosa, qual mostro non diverrebbe reale, se la realità positiva, concreta, esteriore, dipendesse dal concetto arbitrario che uno può formarsi, da ogni pensiere che può frullare nel cervello di qualche pazzo?

A conclusione di tutte queste cose adunque può dirsi, che, il mezzo proposto da Cartesio per apparare la verità e cansar l'errore, non essendo altro che un ammasso di contradizioni e paradossi, il dubbio suo non è via valevole. E che, per rendersi il filosofo un ragionato conto delle sue cognizioni, lungi dall'esordiro col dubbio, collo scetticismo, deve cominciare col dommatismo; coll'ammettere cioè siccome primitive e indimostrabili quelle verità, le quali pure esistono siccome ciascuno può essere testimone a sè stesso, delle quali tanta è la luce e la evidenza propria che, appresine i termini, costringono anche nostro malgrado l'intelletto nostro all'assenso.

§. 6. *Delle idee, loro specie, vocaboli e linguaggio.*

58. Poichè la antropologia fu trattato distesamente delle idee, e loro origine, e di tutto ciò che vi è di interessante in proposito, quindi, tranne la pura definizione, qui per amore di brevità nulla ripeteremo di quanto fu detto ivi per procedere più speditamente ad esporne con accuratezza le molteplici loro specie.

Idea adunque è l'apprendimento che lo spirito ha dell'intelligibile a lui presente. Le idee sono divise in varie classi dai logici, in certo modo giusta i diversi loro oggetti, od anche a tenore della varia perspicuità con cui li apprendiamo. Chiamano cioè *assolute* quelle idee, che rappresentano l'Essere e alcuna sua proprietà, quale l'idea dell'infinità, o ciò che non può essere diversamente: *relative* quelle, che rappresentano un oggetto che può essere diversamente da quello che è. *Semplici* diconsi quelle idee, di cui gli oggetti non hanno elementi e quasi elementi dall'insieme dei quali risultano, quale l'idea di colore, di esistenza. *Complesse* sono quelle di cui gli oggetti, quantunque non abbiano parti propriamente dette, pure hanno quasi elementi, ovvero modi e proprietà per le quali si conoscono, come le idee di anima, di specie e simili. *Composte* sono quelle di cui l'oggetto risulta dall'unione di parti reali, tale l'idea di corpo, di albero ec. Sono *concrete* quelle idee che hanno l'oggetto determinato dai suoi modi, come l'idea di questo tavolino: *astratte* (così chiamate perchè, nell'averle, una cosa quasi è cavata di dentro l'altra) quelle che presentano, o la sostanza separata dal modo, come l'idea di un tavolino, prescindendo da una determinata dimensione, figura, colore ec.; o il modo separato dalla sostanza come le idee di bianco, di nero, lunghezza ec. Diconsi idee *di sostanza*, quelle che presentano l'oggetto siccome sussistente, qual l'idea di sole, idee *di modi*, se presentano l'oggetto loro come cosa che per esistere ha bisogno di un'altra cui sia inerente, quale l'idea di bianco. Alcuni distinguono ancora le idee *dirette* e le *riflesse*: per queste ultime intendono quelle, onde lo spirito ripiegandosi sopra sè apprende sè, e il proprio pensiere, o la facoltà intellettiva come cose distinte da tutti gli altri oggetti: colle prime intendono quelle, onde noi apprendiamo un oggetto distinto da noi. Le idee *reali* ci rappresentano un oggetto individuo esistente fuor dello spirito, quale l'idea di questo cane: le *logiche* ci rappresentano un rapporto fra gli oggetti, come le idee di genere e di specie. Le *sensibili* rappresentano un oggetto che attualmente fa impressione sui sensi: le *intelligibili* un oggetto che nè fa, nè può fare impressione sui sensi, e nemmeno può apprendersi sotto forma sensibile, siccome l'idea dell'intelletto: le *fantastiche* rappresentano, od un oggetto che ha fatto altra volta impressione su noi, od un oggetto che per sintesi mentale noi ci formiamo, come l'idea di un cavallo ala-

to. Diconsi idee *singolari* quelle che rappresentano un individuo d' ogni parte determinato, come l' idea di Giuseppe: *particolari* quelle di cui l oggetto in parte è determinato, in parte no, come l idea di qualche uomo · finalmente *universali* quelle che rappresentano un oggetto universale, come sarebbero le idee di uomo, vivente, esistente.

59. L'idea universale esprime ciò che hanno di identico più esseri o più classi di esseri. Più individui, che in una qualità sono identici, costituiscono una classe o una *specie*: l' idea che rappresenta questa qualità comune si chiama *specifica*, tale la idea di ragionevolezza. Più classi di esseri identiche in una qualche proprietà costituiscono il *genere*, e l'idea che questo rappresenta si chiama *generica*, quale sarebbe l' idea di vegetale. Ciò che esiste ed è perfettamente determinato e concreto chiamasi *individuo*.

I logici distinguono tre sorte di generi come di specie; e dicono genere supremo quella idea universale oltre la quale non si può andare col pensiero, quale sarebbe la nozione *ente* nel senso degli ontologi scolastici: genere medio quella idea che sotto diversi aspetti è genere e specie al tempo stesso, ed ha sopra e sotto di sè altri generi, tale sarebbe la idea *esistente* che sopra sè ha, *ente*, e sotto, *vivente*: genere infimo è quello che inferiormente a sè non ammette altro che specie dalle quali procedesi agli individui, quale la nozione *animale*, che sotto di sè ammette le sole specie, *bruto*, *uomo* Il simile è della specie. Specie suprema è quella che sopra sè non ha che il genere, come sarebbe la nozione *vivente* che sopra ha il genere *ente*, e più là non si procede: specie media è quella che sotto diversi aspetti è genere e specie, e diverse specie ammette sopra e sotto sè, come sarebbe la idea *animale* che sopra, ha, *vivente*, sotto, *uomo*: specie infima è quella che sotto di sè non ammette altro che individui come l' idea *uomo*. Le idee di specie e di genere poi si dicono universali perchè si estendono sopra un' università di cose.

60. Alcuna volta, dopo aver appreso un oggetto, per la riflessione idealmente separiamo in lui ciò che lo costituisce quel tal essere como sostanza da ciò che lo costituisce in quella classe, o che in quella tal guisa lo determina ad essere quel individuo, modificandolo. Indi emergono le idee astratte, che hanno il loro oggetto bensì nei modi o sostanze, che noi consideriamo nel formarle, ma codesto oggetto non è individuo nè esiste precisamente in realtà quale viene considerato da noi mentre formiamo le idee astratte, se il modo non sta senza la sostanza, nè questa esiste senza quello. Che se noi, comparando le idee astratte, rileviamo e in un sol concetto riunito pensiamo ciò che hanno di identico tanto le idee astratte di prima astrazione, quanto le idee astratte che formiamo su queste, abbiamo le idee universali riflesse; che sono, o idee universali di specie, o universali di genere, come è detto poc' anzi. Risulta dall' esposto. 1.° Che, per formare l' idea universale, è necessario avere l' idea astratta e passare per l' astrazione dall' astratto all' universale. 2.° Che, a formare l' idea universale, è necessario pensare, o l' identità delle qualità di più cose, o l' identità di una cosa con sè stessa quasi direi ripetuta; e che perciò l' idea universale riflessa non si può formare senza il paragone di più individui, qualità, o sostanze, o idee astratte distinte realmente tra loro od almeno supposte. 3.° Che, essendo l' idea astratta la separazione del modo dalla sostanza o viceversa, e l' idea universale essendo la considerazione di un modo comune a più idee astratte prescindendo dagli altri modi loro, ogni idea astratta è semplice, e quanto più si procede nell' astrazione e quindi nella generalizzazione più si semplicizzano i concetti; al contrario più pendono al concreto, all' individuo, quanto meno le idee sono astratte.

61. E qui ha luogo ciò che i logici chiamano comprensione ed estensione. Un' idea di cui l' oggetto è determinato comprende molte note determinanti e si estende ad un solo oggetto: viceversa un' idea di cui l' oggetto è astratto od universale, essendone nell astrazione state separate delle note determinanti, ne comprende meno e si estende ad assai individui: così nell' idea di Pietro molte sono le note che lo determinano come, esistente, senziente, ragionevole con tutte quelle altre che nella specie

uomo lo individuano questo e non un altr'uomo: e daltronde essa non si estende che ad un solo individuo: nell'idea di esistente al contrario una sola è la nota determinante, mentre essa si estende ad esseri moltissimi quali tutti i creati. Col vocabolo *comprensione* adunque i logici intendono il numero delle note o caratteri che concorrono a formare un'idea complessa, e per esse si concretizzano e si individuano le nozioni: col nome poi di *estensione* intendono gli individui che si contengono o sono indicati da una tale idea, e per essa si universaleggiano e semplicizzano i concetti. Sono queste opposte fra loro, come è chiaro; dimodochè ove una cresce, l'altra diminuisce, e viceversa. Ove è la massima astrazione, e però l'idea più semplice, ivi è la massima estensione e minima comprensione: al contrario ove è la totale individuazione, ivi è la massima comprensione e la minima estensione.

62. Il vero si apprende o per intuito o per riflessione. Allorchè si apprende per intuito, siccome lo spirito n'è semplice spettatore passivo, così egli, senza nulla operarvi intorno, lo riceve in quella forma onde inizialmente gli viene comunicato, e però di nessuna sua forma soggettivo-oggettiva lo riveste. Allorchè poi lo spirito lo apprende per riflessione; sia a cagione della limitazione sua naturale che speditamente non potrebbe volgersi liberamente e con sicurezza ai prodotti dei suoi atti senza un mezzo che rendesse circoscritta e distinta la cognizione riflessa; sia per necessità della natura, che costando di due sostanze formanti una sola persona, ambedue debbono concorrere nel modo suo proprio alla formazione della cognizione, e però il principio senziente in modo sensibile, siccome il ragionante in modo ragionevole; duopo è che egli lo rivesta di una qualche forma per manifestarlo a sè o agli altri, a sè internamente nel concetto, nei giudizio o nel raziocinio, agli altri nel termine o vocabolo, nella proposizione, nell'argomento. Questa forma è il così detto *segno*, che di più sorte, lascia il primo posto alla parola. Che se del segno e specialmente della parola facile è riconoscere la necessità per la riflessione, è altrettanto difficile spiegare il nesso che passa fra essa e il concetto o l'idea. Sebbene è fatto che codesto nesso e strettissimo, intimo, arcanissimo esiste. Chè infatti qualunque idea ha la rispondente parola o propria o appropriata, od almeno qualunque intelligibile, nell'atto che passa sotto la nostra riflessione, lo facciamo rappresentaro o ce lo rappresentiamo per un sensibile. Egli è pel segno che noi ripensiamo ed esprimiamo e comunichiamo altrui le nostre idee: nè alcun atto di riflessione di fatto eseguiamo senza il segno o la parola; anzi senza il segno non potremmo aver sicurezza di averlo eseguito, nè potremmo in modo alcuno manifestarlo altrui.

63. Appunto poi perchè il segno è il rappresentativo della idea, non avendo noi fatta l'idea stessa ma soltanto ricevutane la manifestazione, non abbiamo potuto fare in conseguenza nemmeno il segno suo rappresentativo, ma lo abbiamo dovuto ricevere siccome l'idea stessa, se non nella forma specifica individuale che gli fu fatta prendere dalla riflessione, certissimamente nella sua radicale e sostanziale entità. Ed in quel modo che l'idea l'abbiamo avuta dall'intelligibile, il quale si presentò alla nostra mente, il segno o la parola l'abbiamo avuta dall'intelligibile stesso, che rivelandocisi si ci esprimeva ed esprimendocisi ci rivelava la propria espressione.

64. Da tutto questo rilevasi con facilità quanto errassero tutti i filosofi empiristi e psicologisti, i quali protesero che l'uomo potrebbe e avrebbe potuto inventare il linguaggio senza superna manifestazione, o imitando cioè il suono degli oggetti naturali e adoperandolo a significarli, o accozzando arbitrariamente i suoni della propria voce al medesimo scopo. Poichè, siccome non ha potuto fare nè ha fatto le cose, nemmeno ha potuto fare nè ha fatto gli intelligibili, e in conseguenza neppure ha potuto fare nè ha fatto la espressione, il segno dei medesimi. Tanto più se si aggiunga che, intimo essendo e fortissimo il nesso del segno coll'intelligibile, all'uomo più rimane al tempo stesso arcano, nè gli è possibile penetrarlo.

Rilevasi inoltre che realmente non l'ha inventato, ma gli è stato primitivamente rivelato. E ciò vieppiù confermasi per la rivelazione positiva, la quale ci assicura

l'uomo essere stato fornito della parola e linguaggio nella sua creazione; in quanto fu posto immediatamente in stato di società, che non si sostiene senza la parola, e in quanto ei fa intendere che della parola rivelata appunto cominciò ad usare subito appena creato. Confermasi ancora dall'identità delle radici in tutti i linguaggi, specialmente del verbo sostantivo *essere*, che in tutti egualmente esprime la sostanzialità delle cose specialmente dell'Ente.

Rilevasi finalmente onde provenga la varietà dei linguaggi, che, nella forma loro determinata essendo la individuale espressione degli atti della riflessione, e dipendendo questa nella sua attuazione dalle circostanze in cui si trova l'uomo che la fa, le quali sono pure diversissime, diverse quindi e varia deve risultare la di lei espressione nella identità ed uniformità delle radici primitive. Rilevasi ancora perciò per qual ragione un sol vocabolo serva a più idee. Poichè dovendo la riflessione vestire tutti i suoi prodotti d'una forma sensibile, e non avendone per ciaschedun d'essi una particolare, ha dovuto far servire a più prodotti suoi una stessa forma, passando dal proprio al metaforico e traslato per qualche rapporto di similitudine maggiore e minore fra gli intelligibili; formando nella combinazione di diversi sensibili nuove espressioni degli intelligibili, aiutandosi dell'intelligibile razionale per esprimere lo sperimentale e più spesso di queste per esprimere quelle.

65. *Segno* dicesi ciò che oltre alla cognizione di sè ci conduce alla cognizione di altra cosa. Di due sorte sono i segni; *naturali*, se per sè indicano una qualche cosa, quale il fumo che accenna naturalmente il fuoco; *artificiali*, se per destinazione di alcuno indicano ciò che non esprimono per natura sua, quale sarebbe stato l'iride che Dio assegnò agli uomini in segno della sua promessa di non rimandare mai più il diluvio.

66. Tre sorte di segni specialmente hanno adoperato gli uomini ad esprimere i propri pensieri; il gesto, i vocaboli, la scrittura. Il gesto è l'esterno movimento del corpo a segnare le interne modificazioni dello spirito. L'uomo ha una natural disposizione a segnare coi movimenti del suo corpo le affezioni dello spirito: così vediamo, a cagion d'esempio, che, chi è in qualche parte del suo corpo affetto da dolore, ivi reca la mano; che istintivamente uno si rannicchia nella paura, si stende nella baldanza, si rabbuffa nell'ira, e coi moti del corpo dispregia, minaccia o simili. Questi dunque saranno i moti che, quali segni naturali, esprimeranno le interne modificazioni. Che se questi fossero adoperati appositamente a manifestare i pensieri, diverrebbero segni artificiali dei medesimi. Il che può avvenire in tre modi; o col moto del corpo eccitando l'attenzione di chi ci osserva e indicando poi un oggetto lontano, come sarebbe accennando con un dito ad altri un oggetto su un monte vicino, segni che si chiamano *indicatori*; o segnando l'oggetto da segnare col moto che imita il muoversi naturale dell'oggetto, come per indicare un serpe attorcigliando un dito in aria in varie spire, che si chiamano segni *imitativi*; o col moto del corpo esprimendo l'analogia che passa fra esso e un atto dello spirito, come se ad indicare l'atto di paragone prendessi due oggetti diversi nelle mani e li mettessi a confronto del loro peso l'uno in una mano l'altro nell'altra, che si chiamano segni *analogici*, e che insieme coi primi espressi costituiscono il segno di gesto e il linguaggio gesticolato analogico. Il quale può talvolta perfezionarsi così da corrispondere al linguaggio articolato della voce, come si sa essere avvenuto alcuna volta e sogliono usare i mimi. La storia infatti ci fa sapere come Roscio col gesto esprimeva con tutte le variazioni e colori quei sentimenti che Cicerone esprimeva colla voce. Questa dottrina del linguaggio gesticolato per altro ha qualche valore in quanto appoggia sopra l'altra di una manifestazione primitiva e fondamentale, quantunque arcana, della parola, di cui espressione esterna sono questi gesti, non indipendentemente da lei. Posciachè, il distribuire codesti gesti in rappresentazione dei nostri intimi pensieri, suppone che noi abbiamo già apparati questi per la riflessione e vestiti entro noi di una forma sensibile, che è la parola, il verbo interno; altrimenti non potrebbero corrisponder loro. E queste che dicesi del gesto

dicesi altresì dell' altro modo che anderemo esponendo or ora, cioè la scrittura.

67. Sono i vocaboli suoni articolati della nostra voce destinati a presentare altrui i nostri pensieri. L'uomo ha da natura la voce, gli organi inservienti all' articolazione ed emissione di lei, ed è ordinato all'emissione articolata dei suoni della sua voce per esprimere gl intimi suoi affetti e modificazioni. Naturalmente si produce l'uomo colla voce nel piacere, nel dolore, nell' allegrezza, nella maraviglia, nel timere e simili. Nell' atto poi che il Creatore gli presentava l' intelligibile gliene rivelava altresì la forma, il segno; e prima l'interno, che è il vocabolo interno, la parola, il verbo spirituale, ciò vale a dire onde si rappresenta qualunque intelligibile cui egli apprende per la riflessione, e che per lo spirito, a tenore della diversità degli intelligibili stessi, ha anche in quello stato una diversità di espressione; poscia gliene rivelava ancora il segno fisso, deciso, ordinato, naturale esterno, la parola esterna cioè, il vocabolo, il linguaggio articolato, e gliel rivelava nelle sue fondamentali radici almeno, lasciandone a lui però le modificazioni secondo le circostanze, siccome è detto innanzi; e che costituisce il principio essenziale di sviluppo, di incivilimento, la perfezione, la vita sociale e intellettiva-riflessa dell'umanità. I vocaboli, che da alcuni chiamansi ancora *termini*, esprimono le idee; laonde si possono dividere come queste.

68. La scrittura è costituita da certi segni che rendono permanenti e presenti ai futuri e ai lontani i nostri pensieri e le nostre modificazioni. Il linguaggio articolato e gesticolato è fugace e transitorio; di modo che se l'uomo avesse dovuto limitarsi a questi avrebbe avuto mezzi soltanto per segnare i suoi pensieri ai presenti, ma non mai ai posteri e ai lontani; in conseguenza sarebbe rimasta assai imperfetta la coltura, l'incivilimento, lo stato sociale del medesimo se non avesse potuto servirsi delle cognizioni dei passati, e non avesse potuto estendere la sua comunicazione fuorchè ai presenti. Laonde, a compiere l' opera del suo perfezionamento, dovè l' uomo stesso trovar mezzo a rendere permanenti le sue idee e i segni loro; mezzo che ebbe nella scrittura.

A principio gli uomini tramandavano le cognizioni per mezzo della viva voce, onde nacque la *tradizione orale*; ma, moltiplicate le cognizioni, divenne questa insufficiente a tramandarle tutte puramente, onde pensarono mezzo più adatto e trovarono i così detti *monumenti*, come, innalzare un boschetto, stabilir feste, comporre cantici, per conservare la memoria dei fatti e delle cognizioni più importanti. Come però progredì la civiltà nemmen questi bastarono più e l'uomo fu condotto a trovare la scrittura.

Due sorte di scritture si hanno: la *ideografica*, simbolica o geroglifica, che ritrae per via di figure le idee espresse colle parole. Questa fu usata primitivamente presso gli Egiziani specialmente, come adesso è ancora in uso presso i Cinesi e i Giapponesi. Questa è la stessa che la rappresentazione figurata degli avvenimenti, è la stessa che i geroglifici. Così per dire che un uomo ha ucciso un altro ne dipingevano due dei quali uno conficcava un pugnale nel seno dell' altro: così, a cagion d' esempio, l' ingratitudine era rappresentata da una vipera, l' imprudenza da una mosca, e simili. La *alfabetica*, fonografica o fonetica, che rappresenta con figure, dette lettere, arbitrarie ora ma che pare fossero desunte dai geroglifici, i suoni che l' uomo può proferire e ai quali o alle loro possibili combinazioni si annettono le significazioni dei pensieri e dei giudizi. Pare questa inventata, od almeno di lei le prime tracce le troviamo presso i Fenici onde si comunicò ai Greci e da questi ai Romani. In questa l' uomo ha potuto possedere un mezzo sicuro di far intendere tutte fin le più minute parti del suo pensiero agli altri anche più lontani di tempo o di luogo; per questa ha potuto giungere a quell' alto grado di perfezione a cui si trova, e alla quale non è facile stabilire un limite. Tanto più se si aggiunge la invenzione della stampa, che mirabilmente aiuta e facilita la riproduzione, la moltiplicazione e la diffusione di cotesti segni dei nostri pensieri.

§. 7. *Del giudizio, sue specie; delle proposizioni, loro specie e proprietà; della definizione, e divisione.*

69. Rappresentata a noi un' idea colla parola o agli altri col vocabolo, se a noi vogliamo altresì o agli altri esporre le modificazioni o caratteri di cotesta idea, formiamo il giudizio quando le esponiamo a noi stessi, e proposizione quando agli altri.

Giudizio è = l' affermazione o la negazione del rapporto di una cosa con un altra =. Quella cosa di cui si esprime il rapporto con un' altra si chiama *soggetto* del giudizio; quella poi che si dice in rapporto, che si afferma o si nega di un' altra si chiama *attributo* del giudizio. L' uno equivarrebbe al sostantivo, l' altro all' aggettivo dei grammatici: e l' azione dello spirito che unisce, vede, o stabilisce il rapporto fra le due cose si dice *copula* dai logici, *verbo* dai grammatici. Il soggetto ed il predicato sono la materia del giudizio, la copula ne è la forma. Così quando dico — il libro è bianco —, enuncio un giudizio: e la parola *libro* è il soggetto, la parola *bianco* è il predicato, la parola *è* la copula. Sebbene avviene alcuna volta che il soggetto o il predicato o ambedue risultano da un gruppo di idee; siccome qualche volta avviene che non si esprimano o si contengano in una sola idea: così chi dicesse, — colui che soccorre al suo simile merita molta lode —, avrebbe un giudizio in cui soggetto e predicato risultano da più idee: e chi dicesse, — scrivo —, avrebbe un giudizio di cui il predicato o il soggetto si contengono in una sola idea, *scrivo*, la quale si risolve così, — io sono scrivente —.

70. Se il giudizio si considera in quanto è l' affermazione o la negazione di un rapporto, il giudizio è di due sorte, affermativo e negativo. Se dico, — il fiore è rosso —, formo un giudizio *affermativo*: se dicessi — questa carta non è nera —, avrei il giudizio *negativo*. Sopra abbiamo distinto ancora i giudizi intuitivi e i riflessi, e abbiamo detto giudizio intuitivo quello in cui lo spirito mira il rapporto che l' oggetto dell' intuito ha con sè stesso o co' suoi attributi, cui egli mira in una sintesi reale: giudizio riflesso poi abbiamo detto quello ondo lo spirito nello stato di riflessione conosce ed afferma il rapporto fra due cose. Chiamansi giudizi a *priori* quelli che si fanno pel solo rapporto delle idee scoperto senza passare all' esperienza; come sarebbe questo, — il tutto è maggiore di una sua parte —; o si dicono anche metafisici, puri, razionali, necessarii: si dicono a *posteriori* quelli in cui si stabilisce il rapporto fra due cose, perchè cotesto rapporto ce lo mostra l' esperienza; come in questo, — l' acqua è liquida —; e si dicono pure empirici, sperimentali, fisici, contingenti. Ma nei primi (gli a priori) avviene che il rapporto di convenienza o di disconvenienza lo troviamo necessario, ciò che non avviene nei secondi; di modo che dei primi non possiamo pensare il contrario; dei secondi, quantunque in essi troviamo il rapporto e l' unione delle due idee componenti, possiamo pensare il contrario. Però i primi si chiamano *analitici*, cosichè fatta analisi sui loro termini troviamo che l' uno è l' altro, che uno è inchiuso nell' altro; i secondi si chiamano *sintetici*, così che fatta analisi fra i loro termini si trova bensì che convengono o che congiunti sono l' uno all' altro nel giudizio, ma che questa unione non è necessaria o che uno non è contenuto nell' altro. Per formare dei giudizi a posteriori retti è necessario che noi passiamo all' esperienza e che basiamo su lei; per quello riguarda i giudizi puri non dobbiamo far altro che ritirarci nell' intimo del nostro pensiero, dove paragonare le idee. Si può qui esporre un' altra divisione di giudizi, che realmente spetta piuttosto alle proposizioni. Alcuni giudizi noi li formiamo dietro il paragone di altri giudizi; altri poi li formiamo perchè, prese e poste a confronto le loro idee, scopriamo necessariamente ed evidentemente il loro rapporto di maniera che, non che avere questi la dipendenza da altri, servono essi a farci scoprire i rapporti fra altre idee. Questi ultimi si chiamano *principi*, perchè servono quasi direi a principiare la serie dei giudizi alla deduzione di altri giudizi, non deducendosi nè potendosi essi dedurre da alcuno; i primi si chiamano giudizi *dedotti*, perchè appunto sono dedotti da altri giudizi.

71. Quanto ai giudizi a posteriori tutti e sempre i filosofi furono daccordo in chiamarli sintetici. Ma per quello riguarda i giudizi a priori gravi difficoltà mosse nel secolo passato Kant, e grave contesa eccitò nel modo filosofico. A lui e alla sua scuola sembrò che alcuni di questi debbansi riconoscere siccome analitici, e sarebbero i primi assiomatici principi delle scienze pure, dei quali appresi i termini si apprende la identità intrinseca o la diversità assoluta, come sarebbe, — ciò che è, è —, — il circolo non è quadrato —, o simili. Altri poi, quantunque a priori perchè formati dalla sola ragione indipendentemente dall'esperienza, li giudicò sintetici, in quanto lo essi il rapporto delle idee non è immediato, non si scoopre, almeno immediatamente, necessario; ma solo quasi si pone dallo spirito che, per aggiugnimento ch'esso fa, vede una convenire coll'altra senza vedere, almeno immediatamente, questa convenienza necessaria; e a questi riportava tutti i giudizi delle matematiche tolti i primi principi, e molti altri. Infatti, diceva, nel giudizio, — 7 + 5 = 12 —, non trovo mica nell'idea — 7 + 5 — il — 12 —, nè nell'idea — 12 — il — 7 + 5 —; ma solamente una attribuisco, aggiungo all'altra, perchè, fatta la decomposizione del soggetto nei suoi elementi e però passando da un soggetto all'altro, scorgo potergli attribuire quel predicato: così è nel giudizio, — il mondo deve avere un principio —. Tutti gli altri filosofi per altro comunemente tennero che i giudizi a priori siano tutti analitici e gli a posteriori siano tutti sintetici; che in conseguenza non si diano giudizi *sintetici a priori*; la qual cosa in vari modi procurarono di dimostrare.

72. Ma a me sembra che, a non lasciar replica alla soluzione della questione, si debba distinguere lo stato intuitivo della nostra cognizione dallo stato riflessivo. Poichè, siccome nello stato intuitivo gli oggetti e i veri noi li miriamo nella loro entità e nella loro determinazione, cioè nei rapporti con sè stessi senza indagarne le dipendenze; e siccome ogni oggetto, ogni vero, eccetto il primo, ha appunto in sè delle determinazioni per distinguersi da altri; quindi è che apprendendosi da noi nella sua sintesi formata, nella sua determinazione, il giudizio che da noi di lui e in lui si intuisce è sintetico, ed è anche a priori perchè non passa in modo alcuno per la esperienza. Deve però farsi eccezione del primo oggetto, del primo vero, del primo giudizio, che è quello onde l'Ente dice di sè — Io sono —, e noi diciamo di lui — L'Ente è —: poichè non uscendosi in questo sia pel soggetto sia pel predicato dalla sostanzialità dell'Ente anche nel semplice intuito, si ha sempre un giudizio puramente e semplicemente analitico. Siccome poi nello stato riflessivo il vero e gli oggetti dei giudizi ce li rappresentiamo giusta il rapporto e la mutua dipendenza loro; onde intendiamo percepire negli scambievoli rapporti e tra loro e coi loro elementi le idee che corrispondono ad essi ridotte ai loro elementi per mezzo dell'analisi, dell'astrazione, dell'esame; quindi, essendochè niun mezzo vi sia fra identità e diversità totale o parziale, duopo è l'una o l'altra scoprire nel paragone delle idee e dei loro elementi; la quale certo se e finchè è identità non può essere diversità, così se e finchè è diversità non può essere identità; e perciò i giudizi che ne emergono in questo stato sono sempre analitici e tutti analitici. Analitici dico; poichè, stando una tale idea, e per l'analisi resoluta nei suoi elementi e paragonata con un'altra trovandola identica o diversa totalmente o parzialmente, certo finchè rimane quell'idea dovrà essere sempre identica o diversa da quell'altra e non potrà mai variare nè concepirsi diversamente se pure non si cangia o non si annienta quell'idea, o se non vuolsi inchiudere contradizione nel concetto dicendo che quell'idea rimovendo quell'idea è identica e non identica con quell'altra; che quell'idea è quella ed è un'altra; che quella, mentre rimane quella stessa che è, perchè identica con sè stessa, passa ad essere una diversa idea perchè non è identica con se stessa.

73. Per altro, sebbene la intrinseca natura di questa specie di giudizi voglia che il rapporto di identità o di diversità delle idee componenti sia permanente e necessario, non è mica che sempre e immediatamente si apprenda. No: alcuna

volta abbiamo bisogno di giungere a scuprire cotesta identità per mezzo del paragone delle idee componenti un tal giudizio con altre idee, cioè di giungervi per mezzo della dimostrazione, del raziocinio, siccome avverrebbe nell'esempio addotto da Kant, ove è d'uopo risolvere il sette più cinque nei suoi elementi di unità e aggregati di unità, e quindi ad ogni aggregato aggiungendo le definizioni e passando dalle definizioni ai definiti e da questi ritornando a quelle, scoprire progressivamente l'assoluto necessario rapporto fra sette più cinque con dodici; perchè appunto riscontreremo che le unità le quali entrano negli elementi sette più cinque sono identiche a quelle stesse che entrano nel numero dodici. E ciò vuolsi ben notare per rispondere concludentemente a Kant, di cui le dimostrazioni e i raziocini pare facessero loro appoggio e loro errore in questo. Diceva cioè, non tutti i giudizi a priori essere analitici, poichè la identità o diversità assoluta fra i loro elementi non si scopre immediatamente, ma ci sembra che sia aggiungimento di un'idea ad un'altra piuttostochè un rapporto necessario. Ed io rispondo: si faccia l'analisi ed anche la dimostrazione, e si vedrà che tra le idee del giudizio puro il rapporto è sempre necessario. Che importa poi che cotesto rapporto si scopra immediatamente o mediatamente, quando vi è ed è necessario?

74. E appunto cotale rapporto è necessario, perchè, percepitosi dallo spirito che fra le idee di un tal giudizio puro vi è convenienza, è a lui impossibile concepire il rapporto di disconvenienza, come sarebbe in questo giudizio, — il circolo è rotondo —; o percepitosi il rapporto di disconvenienza è impossibile percepire quello di convenienza, come in quest'altro, — il circolo non è quadrato —; e ciò è impossibile, perchè col percepire il rapporto di convenienza e di disconvenienza dove non è si percepirebbe e si unirebbe insieme l'essere e il non essere, che realmente non solo si oppongono ma a vicenda si distruggono. Questa impossibilità poi dello spirito di unire insieme l'essere e il non essere si esprime dai logici con questo giudizio primitivo, — è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo —, che si chiama *principio di contradizione*, e che risolvesi in quell'altro detto *del mezzo escluso*, dichiarato in questa forma, — qualunque cosa o è, o non è —, e meglio si risolve in quello che si dice *di identità*, così espresso, — ciò che è, è —, — ciò che non è non è —, — ciò che è non è ciò che non è —. Or siccome l'opposto delle verità a priori e necessarie è inconcepibile, perchè contiene una contradizione; chè in vero sarebbe impossibile concepire un circolo quadrato, un monte senza valle, non concepire un circolo rotondo, un quadrato con quattro angoli e quattro lati; e siccome questa impossibilità ridotta a forma intelligibile e universale si esprime pel principio di contradizione, di mezzo escluso e di identità, quindi questi debbono assegnarsi siccome forme generali ed ultime di tutti i nostri giudizi necessarii e siccome principi che esprimono e rendono ragione della necessità dei nostri giudizi a priori. Da tutte queste cose apparisce chiaro l'errore di Kant che voleva trovare il principio dimostrativo dei giudizi riflessivi a priori sintetici, mentre per gli analitici ammetteva il principio di contradizione. Non esistendo nello stato riflessivo, nè potendo noi ammettere altri giudizi a priori che soli gli analitici, non possiamo riconoscere altro principio dimostrativo dei medesimi che solamente i detti sopra.

75. Il giudizio espresso colle parole chiamasi *proposizione*. In conseguenza la proposizione, siccome il giudizio, consta del soggetto, del predicato e della copula ossia nesso. Così le proposizioni sono altre affermative, altre negative, altre pure, altre sperimentali, altre principi, altre dedotte. Le proposizioni *principi*, nelle quali il rapporto fra predicato e soggetto è non solamente necessario ma di più evidente, si chiamano con altro termine *assiomi*; senza dei quali non è possibile che si abbia scienza, se non vuolsi dire che scienza esiste senza essere principiata o senza avere un fondamento della cui verità non possa dubitarsi, e quindi se non vuol dirsi che la scienza (cognizione certa) non è più scienza.

Ma oltre queste si noverano altre classi di proposizioni: e sono *semplici*, allorchè constano di un solo predicato e di un solo soggetto come questa — Cicerone fu

oratore — : sono poi *composte* allorchè constano di più predicati o di più soggetti di modo che non una sola ma più sotto l'aspetto di una sono le proposizioni, siccome in questa — Pietro o Paolo furono apostoli e santi — : sono finalmente *complesse*, allorchè il soggetto o l'attributo o ambedue sono idee espresse da più vocaboli, come questa — colui che soccorre al suo prossimo merita molta lode —. Le proposizioni poi tanto possono esprimersi con più vocaboli distintamente dichiaranti soggetto copula e predicato, siccome le recate fuora; quanto possono esprimersi con un solo vocabolo in sè contenente soggetto copula e predicato, tal sarebbe questa — vedo —, tale la particella — si — che afferma una cosa, tali tutte le esclamazioni le quali veramente esprimono un sentimento, — ohimè —, indico, — io sono addolorato —, e simili.

76. La proposizione semplice se esprime il modo onde il predicato conviene al soggetto, come in questa — Dio necessariamente esiste —, dicesi *modale*: se poi non lo esprime, come — Dio esiste —, dicesi *pura*.

Nella proposizione complessa sogliono aggiungersi o contenersi dei vocaboli che esplicano e servono a comporre il senso del soggetto o del predicato; or, perchè cotali vocaboli si legano cogli altri della proposizione pel relativo *che*, *il quale* o simili, quindi tale proposizione si chiama *incidente* o *relativa*; tali sarebbero nella esposta proposizione complessa — colui, che ec. — le parole — che soccorre al suo simile —. E le incidenti sono *esplicative* se spiegano solamente il significato del soggetto; così le questa — i triangoli, che sono figure di tre lati, hanno tre angoli —, ove — che sono figure di tre lati — spiega solamente il senso della parola, i *triangoli*; sono poi *determinative* quando restringono il significato del soggetto o dell'attributo, come in questa — gli uomini che sono pii, sono caritatevoli —, ove — che sono pii — determina il soggetto in modo che gli convenga quell'attributo.

77. Le proposizioni composte sono *esplicite* se la composizione è manifesta; sono *implicite* se la composizione è occulta e deve esporsi, come in questa — solamento Dio è onnipotente —, la quale inchiude — le altre cose fuor di Dio non sono onnipotenti —. E le esplicite sono di sei classi, copulative, disgiuntive, causali, condizionali, relative, e discretive. *Copulativa* è la proposizione in cui per la particella *e* si uniscono più predicati o più soggetti, come — Pietro è dotto e santo —: la *disgiuntiva* è quella che separa più predicati o più soggetti fra loro per le particelle, o, *oppure*, *ossia* ec., come — l'anima sarà beata o infelice eternamente —. Acciocchè le prime siano vere debbono o tutti i soggetti convenire a quell'attributo che loro si dà, o tutti gli attributi a quel soggetto cui si applicano: perchè siano vere le seconde ricercasi che l'enumerazione delle parti sia intiera e che non ammettano mezzo diverso di verità. *Condizionale* è quella in cui l'attributo si dà al soggetto sotto una condizione come, — se sarai buono sarai premiato —. Essa contiene due parti l'antecedente ossia la condizione, esempio — se sarai buono —, e il conseguente ossia il condizionato, — sarai premiato —, che per la verità della proposizione devo essore connesso coll'antecedente. È *causale* se esprimo la ragione del rapporto fra predicato e soggetto, come questa — l'olio galleggia sull'acqua perchè è più leggiero —. È *relativa* allorchè constando di due parti una si riferisce all'altra per le particelle, *siccome così*, *tale*, *quale*; come, — tale è il gregge quale il pastore —. È finalmente *discretiva* allorchè ad un tal soggetto si dà un predicato e un altro si nega o viceversa, come — la dottrina non le ricchezze costituiscono il merito —. Le implicite anch'esse si dividono in *esclusive*, se un tal predicato si dà ad un soggetto così che vengano esclusi tutti gli altri, come in questa — Dio solo è onnipotente —: in *eccettuative* se si nega ad un soggetto l'attributo che in dato a tutti i soggetti della stessa classe, tale questa — tutti quei ladri furono uccisi eccetto Menelo —: in *comparative* nelle quali duo soggetti si paragonano e si dà loro un solo attributo ma ad uno appartiene di più all'altro meno, come — i beni dell'altra vita sono da desiderare più che quei della presente — : in *incominciative* e *finitive*, le prime delle quali

indicano il principio, le seconde il termine di una cosa, — quell' eclissi cominciò alle tre pomeridiane di quel dì, finì alle cinque —.

78. Allorchè in una proposizione si esprime solamente il rapporto fra predicato e soggetto, dicesi *teoretica*: *pratica* chiamasi allorchè accenna di più qualche cosa da fare, come — devesi onorare Dio —. Tanto l' una poi che l' altra, se nel rapporto de' suoi termini è evidente, chiamasi *indimostrabile*; se al contrario ha bisogno se ne dimostri il rapporto, è *dimostrabile*. La proposizione indimostrabile teoretica dicesi *assioma*; la pratica pure indimostrabile nomasi *postulato*: la teoretica dimostrabile chiamasi *teorema* come questa — l' anima è spirituale —; siccome *problema* chiamasi la pratica proposizione parimente dimostrabile, tal sarebbe — il quadrato dell' ipotenusa è uguale ai quadrati dei cateti —. *Lemma* poi è una proposizione che si desume da altro capo di dottrina per dimostrare quella di cui attualmente si tratta di proposito, come sarebbe se, a provare che l' anima è spirituale, prima dimostrassi che la materia non può pensare. *Corollario* è la proposizione che segue da un dottrinale esposto. *Scolio* è una proposizione onde si dilucida e meglio si spiega una data dottrina.

79. Tutte le proposizioni hanno quattro forme necessarie sotto le quali debbonsi pronunziare e sono, la qualità, la quantità, la relazione, la modalità.

Col nome *qualità* intendono i filosofi l' affermazione o la negazione della proposizione, e sotto quest' aspetto tutte le proposizioni sono affermative, negative, o indefinite. *Indefinite* diconsi da alcuni, (poichè le affermative e le negative già conosciamo) quelle nelle quali il predicato si limita quanto al soggetto, affermando però di lui qualche cosa, onde la negazione non si permette, si pospone alla copula, tale questa — l' anima è non mortale —: da altri poi diconsi indefinite quelle, che non hanno nota determinante l' estensione del soggetto come — l' uomo è ragionevole —, — l' uomo è virtuoso —; e che riduconsi alle universali se l' attributo è necessario al soggetto, — ogni uomo è ragionevole —, alle particolari se non gli conviene necessariamente, — qualche uomo è virtuoso —; e così la proposizione indefinita appartiene piuttosto alla quantità.

Quantità è la estensione della proposizione e dipende dall' estensione del soggetto. Sotto quest' aspetto tutte le proposizioni sono universali, particolari, o singolari: eccone gli esempi, — tutti gli uomini sono ragionevoli —, — qualche uomo è dotto —, — Pietro studia —.

Relazione è la forma onde il predicato si asserisce del soggetto giusta lo scambievole loro rapporto: e sotto quest'aspetto le proposizioni sono categoriche, condizionali, o disgiuntive. Sono *categoriche*, se il predicato si asserisce del soggetto assolutamente, come questa, — gli uomini sono mortali —. Le condizionali e le disgiuntive furono spiegate sopra.

Modalità è il modo onde si propongono le proposizioni, e sono sotto quest' aspetto ancora di tre sorte, problematiche, assertorie, apodittiche. *Problematiche* quando si propone che un predicato può convenire al soggetto sebbene attualmente non gli si unisca, come — se il corpo è pesante non sostenuto cade —; allorchè poi il predicato assolutamente, ma non necessariamente, si afferma o si uega del soggetto sono *assertorie*; che se necessariamente, sono *apodittiche*; assertoria è questa, — il corpo è pesante —, apodittica, — il corpo non sostenuto necessariamente cade —.

Queste si chiamano *forme* o categorie da Kant, *predicamenti* da Aristotele, perchè non può esservi proposizione che non partecipi di queste quattro forme o che però non sia affermativa o negativa o indefinita in qualità; universale o particolare, o singolare in quantità; categorica, o condizionale o disgiuntiva per relazione; assertoria, o problematica o apodittica per modalità.

80. Dicesi *proprietà* delle proposizioni la verità che di esse si apprende, o considerate nella loro forma o considerate nel paragone tra loro; e distinguonsi le proprietà assolute e le relative. Proprietà assoluta è la verità della proposizione considerata nella forma sua; nel qual senso può dirsi vera essere la proposizione affermativa, se e finchè il predicato si prenda secondo tutta la comprensione e limitato nell' estensione all' estensione del

soggetto; vera essere la negativa, se e finchè l'attributo si prende in tutta la sua estensione e nella limitata comprensione; nel senso opposto a quello dichiarato di ciascuna, essere false. Infatti, perchè nella proposizione affermativa il predicato si dice del soggetto, è necessario intendere che a lui appartiene nella sua comprensione per tutti gli elementi che concorrono a costituire la idea del predicato stesso; e che non gli appartiene in tutta la sua estensione, perchè per sè il predicato può avere una estensione maggiore del soggetto, cui non si attribuisce se non finchè ne è capace. Perchè poi nella negativa il predicato si separa dal soggetto, perciò ad avere verità è duopo intendere che niuno di quegli oggetti che sono indicati dall'idea del predicato possa convenire al soggetto, quantunque a lui possa convenire alcuno degli elementi che formano l'idea del predicato.

81. Proprietà relative sono le verità che emergono dal paragone di proposizioni fra loro sotto qualche aspetto diverse, sotto altro aspetto identiche. Possono essere tali le proposizioni per l'equipollenza, per la conversione, per l'opposizione. *Equipollenza* è la identità di due proposizioni nel senso, diverse nei vocaboli che le esprimono: sono equipollenti queste, — Antonio giudica —, — Antonio paragona le idee e ne stabilisce i rapporti —. È evidente che essendo realmente identiche le proposizioni equipollenti si possono sostituire l'una all'altra senza offendere la verità. *Conversione* è il cangiamento del predicato di una proposizione in soggetto formando un' altra proposizione identica nei termini alla prima, come — alcuni uomini sono dotti —, — i dotti sono alcuni uomini —. Poichè senza cangiare il senso sono conversibili le proposizioni universali negative e le particolari affermative e le singolari, però nel paragone di queste non si uscirà mai dai termini della verità se la conversa si sostituirà alla sua relativa: ma siccome cangiano il senso le universali affermative e le particolari negative nella conversione, perciò nel paragone fra loro la conversa non si potrà sostituire alla sua relativa senza compromettere facilmente la verità. Per *opposizione* intendono i logici il contrasto di due proposizioni identiche nei termini ma diverse per quantità, perchè una universale l'altra particolare, o per qualità, perchè una affermativa l'altra negativa, o per ambedue insieme. Le opposte in quantità si chiamano *subalterne*. È cosa facile scorgere che la particolare è subordinata all'universale e che in conseguenza si può passare, ragionando, da questa a quella senza mancare della verità, ma non viceversa. Le opposte in qualità sono chiamate *contrarie* se universali ambedue, *succontrarie* se tutte due particolari. E qui ancora è facile scoprire a chi attende che le contrarie non possono essere tutte due vere, ma possono essere tutte due false: e che in opposto le succontrarie possono essere tutte due vere, ma non false; di maniera che se, dato il paragone di due delle prime, si tratta di stabilire la falsità di una, rettamente si procede ad assicurarla dalla verità dell'altra; non così se si volesse dalla falsità di una stabilire la verità dell'opposta. In senso contrario è da procedere nelle succontrarie, potendo assicurare dalla falsità di una la verità dell'opposta; ma non così dalla verità di questa la falsità di quella. Le opposte in quantità e qualità si nominano *contraditorie*; le quali appunto per questo non possono mai essere insieme vere o false. Onde con certezza la verità di una ci potrà far assicurare la falsità dell'altra, o viceversa.

82. Alle proposizioni si riportano quelle che spiegano la entità delle cose e che chiamansi definizioni. *Definizione* è la chiara spiegazione della cosa, della quale si tratta o che si vuol conoscere. Questa spiegazione può versare o sopra un vocabolo, o sopra ciò che è significato dal vocabolo: perciò la definizione è *nominale*, cioè spiegazione di un nome; ovvero *reale*, vale a dire spiegazione della entità di una cosa. La definizione nominale può farsi in tre modi; cioè spiegando il significato di un vocabolo secondo il comun modo di intenderlo, come sarebbe — dicesi giorno il tempo che il sole sta sul nostro orizzonte —: o spiegando il vocabolo secondo l'etimologia, come se dicesi — psicologia vuol dire, discorso dell'anima —: o spiegando il signifi-

cato di un vocabolo che non ha ancora fermata la sua significazione esclusiva, come su dicessi, — coi nome materia intendo una sostanza solida, estesa, impenetrabile ec. —. Parimente la reaio può farsi in tre modi; o stabilendo gli attributi essenziali della cosa per distinguerla dalle altre, come sarebbe — il quadrato è la figura che ha quattro angoli e quattro lati — ; o raccogliendo nella proposizione definiente tutte le proprietà distintive della cosa, come sarebbe — l' uomo è animale provido, sagace dotato di memoria e di loquela, pieno di ragione e di avvedutezza — , la quale direbbesi meglio *descrizione*: ovvero esponendo il modo onde è fatta in noi l' idea che corrisponde alla definizione, come, — il circolo è una figura piana prodotta dal movimento di una retta di cui un estremo stia fermo o l' altro giri intorno ad esso —, e che si chiama *genetica*.

Ad eseguire la definizione è necessario esporre con diversi vocaboli il significato di un vocabolo o di un' idea che si vuole spiegare. Di maniera che ciascun vocabolo onde consta la definizione duopo è che contenga siccome un elemento dell' idea che si spiega, se pure non vuoisi che i vocaboli siano posti giù senza scopo. Che se pure è così, emerge che quelle idee lo quali sono semplicissime e che però non possono risolversi in nessun elemento non potranno nemmeno essere definite, almeno con definizione reale. I vocaboli poi che costituiscono la spiegazione della cosa che si definisce tutti insieme presi formano la definizione; la cosa che si spiega si chiama *definito*.

Di grandissimo interesse sono le definizioni, perchè per esse si può in breve, a cansare confusione e difficoltà, esporre e dichiarare il proprio modo di intendere le cose e i nomi. Però tutti gli uomini accurati alle trattazioni delle scienze hanno sempre ingenuamente premesse le definizioni delle cose da trattare.

Acciocchè buone sieno le definizioni debbono osservarsi questi quattro canoni. 1° La definizione sia più chiara della cosa definita; perchè appunto per spiegarla si dà la definizione. Onde le cose chiare o le idee semplici si debbono dichiarare od esporre non definire. 2° Contati del genere prossimo, cioè inchiuda ciò in che la cosa definita conviene con altre: e della differenza specifica, cioè inchiuda la qualità che distingue il definito da tutte le altre cose. 3° Nulla contenga di superfluo e nulla vi manchi; poichè allora la definizione non renderebbe il vero senso del definito. 4° Sia reciproca; vale a dire convenga a tutto e solo il suo definito.

83. La definizione si fa col risolvere il definito quasi nei suoi elementi per poi nel definito stesso riassumerlo nella sua interezza. La definizione dunque inchiude la divisione. È *divisione* la distribuzione di un tutto nei suoi elementi o parti. Il tutto così distribuito si chiama *diviso*. Se un membro della divisione si divide in altre parti nasce la *suddivisione*. La divisione poi è *attuale*, se divido il tutto nelle sue parti attuali, o queste siano essenziali fisiche, come dividere l' uomo in anima e corpo; o essenziali metafisiche, come dividerlo in animalità o ragionevolezza; o solo parti integranti, come dividere questa stanza in muri, pavimento, volta ec. È poi *potenziale* la divisione, allorchè distribuisce il tutto nelle parti che non contiene già in atto ma solo in potenza; come dividere il genere nelle sue specie. È finalmente *modale* allorchè il tutto si distribuisce ne' suoi modi di essere, come dividere gli uomini in bianchi e neri, buoni e cattivi e simili. Acciocchè la divisione sia precisa si notano questi quattro canoni. 1° Sia breve: se no confonderebbe l' oggetto lungi dal rischiararlo. 2° I membri si escludano, cioè l' uno non inchiuda l' altro. 3° Sia intiera o si oppongano realmente i suoi membri; sarebbe perciò impropria questa, gli angoli sono retti e acuti, perchè mancano gli ottusi. 4° Finalmente sia immediata; onde i membri inferiori si esprimano piuttosto nella suddivisione.

§ 8. *Raziocinio, sua struttura e leggi.*

84. Allorchè immediatamente non ci è dato scoprire il rapporto tra due idee ne assumiamo una terza, di cui si suppone a noi conosciutissimo il valore, onde, paragonate singolarmente le due colla terza e trovato che convengono con quella, conchiudere che convengono tra loro, oppu-

ro che non convengono, perchè una conviene l'altra non conviene colla terza. Questa operazione dello spirito nostro si chiama *raziocinio*. Che se esternamente pronunziasi si ha l'*argomento* o *discorso*, quasi discorrimento dello spirito sopra diverse idee.

Questa nozione del raziocinio evidentemente ci fa conoscere che esso consta di tre idee, due cioè che si paragonano con la terza e questa colla quale le prime si paragonano per scoprire il loro rapporto scambievole. Contiene quindi tre termini, ove le idee si enunciano; perchè le idee esposte sono vocaboli o termini. Siccome poi a scoprire i rapporti duopo è prima paragonare singolarmente ciascuna delle due idee coll'idea assunta in paragone, che importa altrettanti giudizi, e poi, ad aver raziocinio, bisogna enunciare il rapporto scoperto fra le due idee paragonate colla terza, che è un altro giudizio, emerge quindi tre giudizi, al modo che tre idee e tre vocaboli, e in conseguenza tre proposizioni, nè più nè meno, essere necessarie a costituire un raziocinio. I due giudizi che presentano il paragone delle due idee coll'idea presa per paragone si chiamano con proprio nome *premesse* o *antecedente*, quel giudizio poi che esprime il rapporto fra le due idee ormai paragonate colla terza chiamasi *illazione*, *conchiusione*, *conseguente*.

85. Pel raziocinio noi intendiamo a scoprire il rapporto fra due idee mediante il paragone di esse con una terza. Non già che cotesto rapporto tra le idee manchi e però che ve lo poniamo noi; no, esso vi è e soltanto da noi immediatamente non si vede, di modo che abbiamo bisogno di ricorrere ad un'altra idea per scoprirlo. Onde consegue che la mente nostra non pone nulla nel raziocinio, riguardo alla verità, se non il mezzo di scoprirla: così che il raziocinio veramente non fa altro che svolgere una verità inchiusa e contenuta in un'altra; cavar fuori la conseguenza, la verità particolare dal principio, dalla verità universale; esplicare insomma per la riflessione, rendere chiara e distinta la cognizione iniziale e confusa dell'intuito.

86. Pel raziocinio noi intendiamo a scoprire il rapporto fra due idee mediante il paragone e il rapporto di esse con una terza. Or cotesto rapporto può essere di identità o di diversità. Allorchè è di diversità assoluta di ambedue colla terza nulla può stabilire lo spirito rispetto alla verità. Che cosa infatti può conchiudersi dal paragone di due idee con una terza colla quale niuna delle due conviene? Nulla al certo, se non che il mezzo adoperato è insufficiente e inetto allo scopo: di maniera che lo spirito in tal caso è obbligato seguire quel generalissimo canone: — si ignora ancora se due cose convengano fra loro allorquando si rimane nell'ignoranza dell'intrinseco valore di ciascheduna, perchè non si potè rilevare dal paragone di esse con una terza colla quale non hanno rapporto —. Se poi è di diversità assoluta di una colla terza e di identità dell'altra colla medesima, lo spirito procede ad assicurare l'assoluta diversità loro scambievole secondo quel canone cui necessariamente segue, — due cose delle quali una conviene l'altra non conviene colla terza non convengono tra di loro —. Che se il rapporto è di identità, può essere ancora di identità totale o di identità parziale. Se l'identità è totale ed assoluta e si scopre immediatamente nulla può conchiudersi nè ha luogo il raziocinio. Se poi l'identità esiste, ma è parziale solamente o anche totale ma non immediatamente scoperta, ha luogo il raziocinio e lo spirito conchiude del rapporto fra le idee comparate colla terza perchè convennero con quella, giusta quel canone assiomatico, — due cose uguali ad una terza sono uguali fra sè —. Siccome poi identità parziale soltanto vi è fra genere e specie, essendochè il genere contiene un elemento della specie ma non tutta la complessa nozione di essa, siccome la specie contiene un elemento ma non tutta la nozione dell'individuo il quale in sè comprende assai più che la specie; e siccome identità totale esiste tra definizione e definito a tenore delle dottrine espostene sopra; essendo il raziocinio la esplicazione di una verità particolare dalla universale, o di una verità da un'altra nella quale è contenuta, il processo dello spirito perciò in tutti i raziocini si fonda sopra i seguenti principi: — discendere sempre nell'identità parziale dal genere alla specie e da questa all'individuo,

dando alla specie ciò che si era dato al genere, all'individuo ciò che si era dato alla specie, non mai risalire dall'uno all'altra, da questa al genere, perchè l'identità appunto è solamente parziale —; — passare dalla definizione al definito e da questo a quella attribuendo all'uno ciò che all'altra, negando a questa ciò che a quello, perchè la identità è totale —.

87. Tutto l'artifizio del raziocinio consiste nel trovare il rapporto di due idee, che non si scopre immediatamente, paragonandole con una idea terza. Ora poichè il paragone delle due colla terza ci deve far pervenire alla cognizione dello scambievole rapporto fra loro, quindi il terzo giudizio (l'illazione) che esprime questo rapporto deve essere necessariamente e strettamente legato coi due primi (l'antecedente ossia premesse). Questo legame senza del quale non può supporsi raziocinio fu chiamato *conseguenza*, che si esprime col vocabolo *dunque* o consimilo; la quale esprime ciò che con altro termine dicesi *forma del raziocinio*, rimanendo il nome di *materia* del medesimo ai tre giudizi dei quali consta. Onde i logici parlarono di tre sorte di verità del conseguente: lo dissero cioè materialmente e formalmente vero allorchè e considerato quale un giudizio contiene ed esprimo una verità, e di più discende legittimamente dalle sue premesse, come in questo raziocinio, — ciò che sente è animale, il cane sente, il cane dunque è animale —: lo dissero materialmente ma non formalmente vero, allorchè è una verità ma non si deduce da un'altra, come in questo, — Socrate fu filosofo, alcuni filosofi furono giusti, Socrate dunque fu giusto —: lo dissero finalmente formalmente vero ma non materialmente, allorchè consegue dall'antecedente ma non esprime una cosa vera, come in questo, — un animale a due piedi è uomo, il gallo è animale a due piedi, dunque il gallo è uomo —. Vero e reale raziocinio non si ha senza la verità detta *formale*, ossia senza la conseguenza. Perchè poi per caso scopriamo fra le idee i rapporti che non scopriremmo senza di lui e di più leghiamo per mezzo di lui le nostre cognizioni sottordinando la specie al genere l'individuo alla specie; perciò il raziocinio ci è di somma utilità e per lui solo possiamo costituire la scienza nella sua formalità.

88. Essendo non altro i raziocini che il legame di tre giudizi, l'ultimo dei quali deducesi dai due primi siccome già contenuto in essi, i raziocini però debbono essere quasi di tanta specie di quanto sono i giudizi. Ho detto *quasi*; poichè i raziocini *principi* non possono esistere se necessariamente il raziocinio inchiude un giudizio dedotto; e nemmeno possono esistere i raziocini intuitivi, in quanto il raziocinio è atto di riflessione; e neppure i raziocini puramente a posteriori, se i giudizi a posteriori esprimono ciascuno un fatto che per sè non è connesso con altri e il raziocinio inchiude necessariamente il rapporto di più giudizi. Esclusi questi, diconsi raziocini *affermativi* quelli in cui la conclusione è affermativa; *negativi* quegli altri in cui la conclusione è negativa, come — la materia non pensa, ma l'anima pensa, l'anima dunque non è materia —. Sono *puri* quelli in cui tutti tre i giudizi sono puri, come — due cose uguali ad una terza sono uguali fra loro; tre e due, quattro e uno sono uguali a cinque; dunque sono uguali fra loro —. Sono *misti* quelli le di cui premesse sono, una pura l'altra sperimentale, e la conclusione sperimentale, come — ogni effetto ha la sua causa, il mondo è un effetto, dunque il mondo ha una causa —. Dei raziocini semplici e composti e dei diversi raziocini composti avremo discorso nel seguente paragrafo.

§ 9. *Dei diversi modi di argomentare.*

89. Il raziocinio espresso colle parole dicesi *argomento* o *discorso*; e come diverse specie di raziocini, così diverse sorte di argomenti o discorsi si danno, desunta la distinzione specialmente dalle proposizioni premesse che li compongono.

90. Allorchè in un raziocinio vi sono i tre giudizi e tutti tre sono espressi, chiamasi *sillogismo*: il quale è semplice, se tutti tre i giudizi sono semplici; è composto, se alcuna delle premesse è proposiziona composta. Onde il sillogismo consta di tre proposizioni talmente ordi-

nate che dalle due prime ne consegua la terza necessariamente, come — la virtù è lodevole, ma la carità è virtù, dunque la carità è lodevole —.

Il sillogismo, come ogni raziocinio, consta di tre idee ripetute e di tre termini e di tre giudizi o proposizioni. Dicono i logici *maggior estremo* quel termine che nella conchiusione del raziocinio, cioè nella proposizione controversa, fa da predicato; maggiore estremo cioè, perchè ha in sè maggior estensione del soggetto: chiamano *minore estremo* quello che fa da soggetto nella stessa conclusione, perchè è meno esteso del primo: *mezzo termine* poi nominano quello di che nelle due premesse si serve lo spirito siccome di paragone per scoprire il rapporto degli altri due, e che in sè ha maggiore estensione di loro. Di quei è che dicesi proposizione *maggiore* quella fra le premesse ove trovasi il maggior estremo e il mezzo termine che fa da soggetto; *minore* nomasi quella ove trovasi il termine minore e il termine medio che fa da predicato; o *conseguente* quella ove si uniscono il maggior termine e il minore.

91. Per la legittimità e la retta forma dei raziocini tutti e specialmente dei sillogismi queste regole vengono proposte dai logici. 1ª Che nel sillogismo non vi siano più di tre termini, perchè tale è la sua natura. 2ª Che la conclusione non sia più estesa delle premesse, perchè sarebbe in opposizione col raziocinio stesso in cui necessariamente la conchiusione deve trarsi fuori dalle premesse nelle quali è contenuta. 3ª Il termine medio non entri nella conclusione, nella quale non avrebbe scopo. 4ª Il mezzo termine in una delle premesse almeno sia preso generalmente; che se fosse particolarmente preso in tutte due indurrebbe quattro termini contro la prima regola. 5ª Da due premesse negative non si dà conclusione, giusta quel canone — quando ciuna di due cose convieno colla terza si ignora se convengono tra loro —. 6ª Nulla si può conchiudere da due particolari, perchè i termini divengono quattro. 7ª Da due affermative premesse non può trarsi conchiusione negativa: è evidente. 8ª La conclusione segue sempre la premessa più debole, cioè se una delle premesse è negativa o particolare o sperimentale, simile sia la conclusione; poichè nella conclusione deve stabilirsi il rapporto delle due idee paragonate colla terza in quel modo onde sono in rapporto, che è determinabile sempre dalla più limitata. Tutte le quali regole poi sono comprese in questa sola, — vi sia vera conseguenza nel raziocinio, cioè l'illazione segua legittimamente dalle premesse —. In riguardo della prima regola sarebbe falso questo raziocinio, — è agiato chi ha quanto gli bisogna, Pietro ha molto denaro che è il rappresentante di quanto gli bisogna, Pietro è dunque agiato —. Per la seconda sarebbe falso quest'altro, — ogni corpo è sostanza, l'anima non è corpo, l'anima non è dunque sostanza —. Per la quarta sarebbe falso questo, — il triangolo è figura, il quadrato è figura, dunque il triangolo è quadrato —. Delle altre regole non si recano esempi perchè facili ad essere intese. Coteste regole i logici pel passato esprimevano in questi otto versi

« Terminus est triplex major mediusque minorque.
« Latius hos quam praemissae conclusio non vult.
« Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
« Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
« Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur.
« Ambae affirmantes nequeunt generare negantem
« Nil sequitur geminis e particularibus unquam.
« Pejorem semper sequitur conclusio partem ».

92. I sillogismi composti sono, il condizionale, il copulativo, il disgiuntivo, il causale. Sillogismo *condizionale* dicesi quello in cui una premessa è condizionale, come questo, — esiste Dio se il mondo è regolato da una provvidenza, ma il mondo è regolato da una provvidenza, dunque Dio esiste —. La legge particolare dei sillogismi condizionali è questa, — vi sia tal rapporto fra condizione e condizionato che questo non possa avverarsi senza quella.

93. Sillogismo *copulativo* si dice quello in cui una premessa è copulativa e negativa, come sarebbe, — niuno può servire nel tempo stesso a Dio e al mondo, ma Caio serve al mondo, dunque non serve a Dio —. La regola di lui particolare è questa, — i membri numerandi e copulandi nella proposizione siano compresi tutti e fra loro siano opposti così che affermato uno l'altro debba negarsi e viceversa —. Onde mal conchiuderebbe chi dicesse, — Tizio non può essere a

Roma e a Napoli, ma non è a Napoli, dunque è a Roma — .

94. *Disgiuntivo* è quello di cui una premessa è disgiuntiva completamento, come questo, — noi ora siamo o di state o di autunno o di inverno o di primavera; ma siamo di inverno; dunque nè di primavera nè di state nè di autunno — . Legge sua necessaria è questa, — disgiunti realmente e completamente sieno i membri della proposizione e tutti siano compresi in modo che molti d'essi insieme non possano avverarsi — .

Con questo può aver rapporto il *dilemma*, detto anche *argomento cornuto*, il quale è un raziocinio in cui da una proposizione completamente disgiuntiva, ove si enumerano le diverse parti di un tutto, si conciude poi affermativamente o negativamente del tutto ciò che dovrebbesi dire delle parti e sempre si deduce contro l'avversario; tale è il raziocinio di Tertulliano contro il decreto di Trajano, — o i Cristiani sono rei o sono innocenti, se rei perchè proibisci farne inquisizione, se innocenti perchè li fai uccidere — ? consegue che le ogni casa quella legge era ingiusta. Le condizioni del dilemma sono queste. 1ª Sia completa la disgiunzione ed enumerazione sì che non si dia luogo a scampo; per mancanza della quale male conchiude l'argomento di chi disse, — la morte non devesi temere, perchè dopo lei o nulla rimane, o so l'anima rimane sarà perfettamente felice — . 2ª Non sia reciproco, quale fu quello di Protagora onde voleva costringere Evatio a pagargli l'onorario della scuola secondo un loro patto, al che fu rivolto da Evatio contro di lui.

95. Sillogismo *causale* detto anche *epicherema* è quello, ad una o ad ambe le premesse dei quale si reca la prova onde il predicato conviene al soggetto, come, — ciò che è semplice è indistruttibile, perchè non ha parti in cui dividersi e nulla daltronde annienta sè stesso; ma l'anima è semplice, poichè pensa; dunque l'anima è indistruttibile — . Legge particolare di questo modo di argomentare è, — la ragione che si adduce sia la vera onde il predicato conviene al soggetto, altrimenti inutilmente si addurrebbe.

96. Dicesi *entimema* quel modo di argomentare in cui si tace una proposizione perchè facile a supporsi e che si chiama con proprio nome *supposto;* così — l'anima umana è semplice, dunque è incorruttibile —, è un entimema; si suppone — ciò che è semplice è incorruttibile — . Leggi dell'entimema sono quelle del sillogismo a cui si aggiunge questa, — la proposizione che si tace sia certissima e vera, altrimenti l'argomento è falso per falso supposto — . Alcuna fiata avviene che tutto l'entimema si esprima con una sola proposizione la quale chiamasi entimematica, e che veramente risolvesi in un sillogismo, tal questa, — o mortale non conservare un odio immortale — .

97. *Sorite* dicesi quella forma di argomento nella quale molte proposizioni si uniscono in modo che il predicato della prima diviene soggetto della seconda, il predicato della seconda diviene soggetto della terza e così via fino a che si arrivi all'ultima cioè alla conclusione, nella quale si uniscono il soggetto della prima coi predicato dell'ultima e costituisce la verità che si cercava, come questo; — l'anima è pensante, ciò che è pensante è semplice, ciò che è semplice non può perire disgregandosi in parti, ciò che non può perire disgregandosi in parti è indistruttibile, l'anima dunque è indistruttibile — . Leggi di questa specie di argomenti sono. 1ª Niuna delle premesse sia falsa o incerta, diversamente sarebbe falsa la conchiusione. 2ª Non consti di sole proposizioni negative, che nulla potrebbe conchiudersi. 3ª I termini che cangiano di predicato in soggetto non mutino senso, altrimenti non vi sarebbe più legame tra le proposizioni. Egli poi è facile scorgere che il sorite, contro ciò che asseriva Tracy, si riduce al sillogismo puro, forma primaria d'ogni altra specie d'argomento, e che in ogni sorite si trovano tanti sillogismi quante sono le proposizioni onde è formato, tolte due.

98. *Induzione* è quel modo di argomentare nel quale dall'analisi ed enumerazione dei singoli casi e degli inferiori si stabilisce una general conclusione del tutto superiore. Inferiori sono gli individui, le parti, gli elementi, superiori sono il tutto, il genere, la specie: così perchè l'oro, l'argento, lo stagno, il piombo, il ferro messi al fuoco si liquefanno, con-

cindo che tutti i metalli si liquefanno al fuoco. L' induzione altra è completa, altra incompleta; altra in materia necessaria, altra in materia contingente. È completa allorchè tutti i membri o le specie o gli individui sono enumerati per la conchiusione generale; ed è in materia necessaria quando ciò che dicesi degli individui o membri o specie necessariamente loro appartiene: è poi incompleta allorchè tutti i singoli membri non si enumerano, è in materia contingente allorquando la qualità asserta necessariamente non pertiene agli oggetti dell' induzione. Leggi dell' induzione sono. 1ª A conchiudere giustamente nell' induzione si numerino tutti i membri nella materia contingente, basterà l' enumerazione incompleta in materia necessaria. 2ª Siccome l' induzione è argomento che ha valore specialmente nelle scienze di osservazione, nelle quali giova assaissimo perchè dal particolare conduce alla notizia certa dell' universale, però si osservino le leggi fisiche e specialmente quelle che riguardano i sensi e le sensazioni. È chiaro che tutta la forza dell' induzione riposa in quel principio, — l' universale contenere in sè i particolari, e però convenire al tutto, al genere, alla specie, ciò che conviene alle parti, alle specie, agli individui.

99. All' induzione riducesi l' esempio e l' analogia. L' esempio è quell' argomento in cui da un caso avvenuto si stabilisce un caso avvenire per la supposta similitudine delle circostanze, come — tutti gli uomini ordinariamente sono divenuti dotti perchè hanno studiato o frequentate le scuole; anche noi perciò diverremo istruiti se faremo come fecero gli altri—. L' *analogia* è quell' argomento in cui da simili effetti si inducono simili cause, o da simili modi simili sostanze o viceversa; come — gli uomini tutti sono forniti di anima, perchè producono azioni simili alle mie, che so procedere da un' anima —. Alla legittimità dell' esempio e dell' analogia è necessario che fra i fatti avvenuti e futuri, fra ciò che cade sotto il senso o ciò che non vi cade ma da quello si induce, vi sia vera similitudine, di maniera che per una lunga e ripetuta esperienza consti, che sempre tali effetti procedettero da quelle cause o non da altro, che quei modi sempre appartennero a quelle sostanze non ad altre, cosicchè dall' esperienza non può esservi dubio che ad altre appartengano. Se indipendentemente da queste osservazioni si stabilisse, l' esempio o l' analogia potrebbe essere fuori della similitudine e questa o troppo si estenderebbe o si limiterebbe troppo; onde illegittima sarebbe la conclusione perchè non contenuta nelle premesse.

100. Si può notare ancora fra i modi di argomentare il *polisillogismo*, che è quello in cui ad un sillogismo completo se ne aggiunge un secondo per guisa che l' illazione del primo faccia da premessa al secondo; come, — se qualche cosa esiste, esiste un Dio infinitamente perfetto; ma esiste qualche cosa perchè esisto io; dunque esiste un Dio infinitamente perfetto: esiste un Dio infinitamente perfetto; ma un Dio infinitamente perfetto è giusto; dunque esiste Dio giusto —. È poi chiaro a chi riflettevi che tutti questi modi di argomentare si riportano al sillogismo come forma loro primaria e naturale.

§ 10. *Del metodo*.

101. La verità o il vero, che esiste in sè stesso ed è nella sua entità indipendente dallo spirito e quindi oggettivo sostanzialmente, cui noi solo potenzialmente e confusamente apprendiamo per l' intuito, ha nella mente che lo apprende certi aiuti e certi mezzi adattati per essere appreso riflessivamente in una cognizione attuata, compiuta, perfetta. La mente poi per procedere a formarsi del vero cotesta cognizione compiuta può servirsi in due modi diversi dei suoi mezzi. Essa cioè per giungere al *fine*, che è la cognizione compiuta del vero, *principio* reale ed oggettivo della scienza, può in diverse forme attuarsi, e questo diverso suo ripiegamento o moto onde intende dal principio della scienza (il vero intuito) giungere al fine (cognizione compiuta del medesimo) è ciò che chiamasi metodo. *Metodo* adunque potrebbe dirsi il modo onde lo spirito ordina sè o i suoi mezzi all' acquisto del vero riflesso. Diciamo *del vero riflesso*, poichè il vero intuitivo non riceve il metodo; egli porta seco l' ordi-

ne suo o lo imprime nella mente intuente: ed è di essere nell' intuito primo quell' Essere che è il primo nell' essere, posteriori essere nell' intuito le cose che esistono.

102. Or nella riflessione lo spirito per la cognizione del vero alcuna volta procede dal particolare all' universale, alcuna altra volta procede dall' universale al particolare; e veramente fuor di questi due modi di processo non se ne danno altri. Nel primo caso, perchè lo spirito semplicizzando scioglie in certo modo e risolve negli elementi loro gli oggetti o le nozioni, però dicesi che analizza, che fa *analisi* (risoluzione, divisione) e il metodo rispondente nomasi *analitico*: nel secondo caso, perchè, riunendo nozioni e quasi parti di oggetti, compone, però dicesi che sintetizza, che fa *sintesi* (composizione) e il metodo chiamasi *sintetico*.

Quindi è che alcuni filosofi vollero chiamare due facoltà dello spirito col nome di *analisi* e di *sintesi*, intendendo colla prima quella onde le sue nozioni semplicizza e precisa enumerando i particolari, o separando cioè le parti del tutto e le note degli individui per esaminarle, o rilevando i caratteri speciali del definito per farsi strada alla definizione; colla seconda intendendo quella onde il medesimo concretizza e compone, o classificando gli oggetti unendoli in un' idea che li contiene sotto di sè, o riunendo più nozioni col giudizio o col raziocinio, paragonandole insieme e scoprendone i rapporti, o più giudizi e raziocini intrecciando nella formazione della scienza. Ma al presente proposito col nome di analisi e di sintesi si intende solamente il procedimento scientifico dello spirito, vale a dire l' ordine o il modo onde dispone sè e i suoi mezzi di conoscere verso il vero conoscibile per la riflessione, lasciato il significato di facoltà, e ritenuto il nome al metodo dalla similitudine colla duplice forza dell' animo di unire o separare.

103. Conciossiachè tanto l' analisi che la sintesi, (sebbene in opposizione di procedimento e sebbene una, per la diversità delle scienze, meglio, più prontamente e più sicuramente, l' altra con maggior pericolo di gravi intoppi ritardanti e di errori), giungono al medesimo scopo che è la scoperta o l' ordine di certi veri; quindi niuno dei due metodi deve dirsi falso se uno è vero, siccome voleva Condillac e la sua scuola, ma ambedue debbonsi ammettere quali mezzi legittimi dell' ordinamento del vero e della scienza. E sebbene, quando dicesi usare di uno dei due metodi in una scienza, non debbasi intendere usarlo esclusivamente, essendo pressochè impossibile tenerne uno solo, ma debbonsi intrecciare l' un l'altro necessariamente a fornirci lo stesso scopo; pure non deve criticarsi la distinzione dei medesimi due metodi, nè pretendere che siano un metodo solo, siccome voleva Tracy. Egli infatti è quasi impossibile stabilire un'investigazione su un oggetto qualunque e formarsene un ordinato sistema di conoscenza senza, od osservarlo da tutti i lati suoi particolari per scoprirne i rapporti e dalle peculiari percezioni salire alle generiche, il che è analisi; e senza, o far uso del giudizio e del raziocinio, o applicare le idee generali ai concreti e i principi ai fatti particolari per scoprirne il nesso o la subordinazione, che è sintesi. Ma che per ciò? Forse è un metodo solo? No certamente se la natura loro e il processo esplicativo è totalmente diverso. Tutt' al più potrà dirsi che in ogni disquisizione scientifica si porgono amichevolmente la mano, e che quando dicasi quella scienza essere trattata in metodo analitico o in metodo sintetico devesi intendere che quello predomina specialmente quanto al punto di partenza, alla posizione dei principi, al termine cui giunge, o al quale l'altro si accosta ajutandolo nelle investigazioni particolari, non che sia esclusivo.

104. Che se il metodo è l'ordine onde lo spirito dispone sè e i suoi mezzi all'acquisto del vero riflesso, dovendo lo spirito stesso per questo vero riflesso riportarsi a ciò che è dato per l' intuito, senza che egli alcunchè vi aggiunga, emerge chiaramente che il metodo deve convenire al principio (vero intuito) e al fine della scienza (cognizione compiuta del medesimo); e che però alla scienza deve essere proporzionato, da lei determinato, non deve egli determinar lei. Infatti i principi della scienza sono in sè stessi quali sono, sono obbiettivi, eterni, assoluti, im-

mutabili; essi però « non hanno origine, come diceva un celebre filosofo (Giob.), si legittimano da sè; si trovano e non si cercano, e per dir meglio si affacciano da sè stessi allo spirito, che li riceve e se li rende familiari nell' acquisto riflessivo del sapere. All' incontro il metodo (che è la disposizione che a sè e ai suoi mezzi di conoscere dà lo spirito) è uno strumento subbiettivo e psicologico, non già procedendo a caso, nè discorrendo artificiatamente (ogni discorso artificioso supponendo già il metodo) ma pigliandolo dall' intuito immediato del vero cioè dai principi ». Dimodochè la cognizione soggettiva dovendosi conformare più che sia possibile alla verità oggettiva deve ricevere da lei e l' ordine e l' andamento.

Perchè nelle scienze sperimentali si va sempre dietro all' osservazione dei fatti per rilevare e acquistare qualche cognizione sicura e determinata dei medesimi; quindi in queste avrà luogo principalmente l' analisi e il metodo analitico; il sintetico poi gli verrà solamente in qualche caso o verità speciale. Perchè al contrario nelle scienze pure o miste si procede sempre dai principio all' illazione, dall' universale al particolare trovando la subordinazione di questo a quello già certissimo e reale in sò, però in queste deve dominare la sintesi, che chiamasi ancora metodo *ontologico*, in quanto parte dal reale assoluto, l'Intelligibile per sè, e si porta al reale o assoluto o di partecipazione (l' Ente o l' esistente), intendendo a scoprirne i rapporti e le dipendenze senza mai uscire dall' oggettivo.

105. I principi determinativi della scienza, che siccome tale consta di raziocini, (e però anche della filosofia, *scienza* eminentemente *razionale*) sono alcune verità primitive e generali, dalla cognizione integra o guasta e dai rapporti scoperti ad applicazione delle quali emerge la scienza stessa non che le sorti buone o cattive della medesima. Così che non esprimendosi tutto ciò se non per una composizione (sintesi), il metodo ovvio e necessario delle scienze propriamente razionali è la sintesi, di guisa chè il metodo vero e necessario per la filosofia, siccome per la teologia, non è altro che il sintetico. Bisogna rammentar bene per altro ciò che facevamo osservato poco innanzi; che cioè, volendo adoperato un metodo in una scienza, non devesi intendere che sia esclusivo, ma soltanto che deve cominciare, dominare e finire la scienza senza escludere che l' altro in molte circostanze vengagli in soccorso, spiegando e somministrando al primo certi veri particolari, che quello non potrebbe sì facilmente attingere od ottenere per sè: la quale osservazione, come per tutte le scienze razionali, vale ancora per la filosofia, siccome è chiaro.

§. 11 *Della dimostrazione*.

106. Al metodo può riferirsi il modo di dimostrare la verità. Dicesi *dimostrazione* la deduzione legittima di una conclusione da chiari ed evidenti principi. Onde dimostrasi un vero allorquando per principi evidenti intrecciando raziocini si prova una data proposizione per persuaderne sè od altri. Di quattro sorte è la dimostrazione: *a priori*, allorchè dall' idea di una cosa o dal principio corrispondente concepito siccome anteriore di esistenza o di cognizione, cioè anteriore realmente o logicamente e però qual causa, se ne deduce un' altra cosa o verità, che apprendesi quasi effetto della prima. *A posteriori;* quando da fatti che si assumono siccome principi collegandoli insieme, e che realmente o logicamente sono posteriori e si concepiscono siccome effetti, se ne deduce una verità la quale si scopre siccome causa loro; tale sarebbe se dall' esistenza delle creature provassi l' esistenza del Creatore; come esempio della prima sarebbe se dalla nozione di perfezione infinita mostrassi l' esistenza di Dio. *Ostensiva*, *diretta*, o *apodittica*, allorchè dalla nozione del soggetto si stabilisce competergli l' attributo; come se dalle nozione di finito e di effetto, che in rilievo nei fatti della creazione, procedessi a fermare il loro principio di esistenza. *Indiretto* o *apogogica*, detta ancora *dall' assurdo*, allorchè, assumendosi siccome vera la proposizione dell' avversario, ragionando se ne derivano illazioni erronee ed assurde, onde emerge la verità della proposizione contradittoria; come sarebbe quando, prendendo per vera la dot-

trina degli atei, che non esiste Dio, e ragionandovi sopra, inducessi che esiste un qualche effetto senza causa, che la creazione sarebbe un effetto senza causa; la qual cosa assurda non potendosi ammettere, conchiudessi poi che deva ammettersi un Ente supremo. A queste quattro specie di dimostrazione, che chiamansi positive, si aggiunge la quinta detta *negativa*, la quale consiste nel provare che la proposizione della quale si tratta nulla contiene, nulla importa di assurdo e di erroneo.

107. Essendo la dimostrazione ordinata ad esporre o a provare la verità è duopo che sia legittima, vale a dire che basi sopra veri, evidenti, certi, indubbiosi principî; che i giudizî e gli argomenti di cui consta siano e materialmente e formalmente veri, connessi ed ordinati; di maniera che una dimostrazione legittima per questo capo deve essere fornita e operata per vocaboli accenci, per proposizioni chiare, per definizioni proprie e precise, per divisioni accurate, per raziocini o prove rigorose, per argomenti adatti all'oggetto. Laonde riescirà impropria ed inconcludente la dimostrazione per difetto di raziocinio; quando retto non è nella forma o nella materia; allorchè gli elementi suoi, proposizioni o idee, non sono ben chiare ed appurate; quando si stabilisce sopra proposizioni erronee, arbitrarie, dubbiose, equivoche, od anche totalmente false, che tengono il luogo di principî inconcussi; quando essa dimostrazione poggia sopra un sofisma. Questi inconvenienti eviti il filosofo e la verità sarà il risultato delle sue indagini.

SEZIONE QUINTA

TEOLOGIA NATURALE

1 Presa cognizione del primo atto intellettivo nell'esposizione dei preliminari della filosofia; indagati i principî generali della scienza nell'ontologia; le forze del soggetto pensante nell'antropologia, e le regole che lo governano nel riflettere in logica; resta che indaghiamo le principali verità individue e peculiari che l'oggetto riguardano della scienza. L'oggetto della scienza si riduce tutto a ciò che viene accennato nella formola generale filosofica esposta in ontologia — l'Ente crea l'esistente —, — Dio crea il mondo —, comprendente ogni scibile ed ogni vero: però si riduce a Dio creatore e al mondo creato; così che Dio, la creazione e il mondo sono l'oggetto intiero della filosofia. Di questi adunque indagheremo ora, per quanto ci sarà dato, le peculiari più interessanti verità cominciando da Dio, che, come è il primo oggetto e il primo intelligibile, è anche il primo membro della formola e però il più importante di cui si intenda a conoscere i veri che di lui si possono scoprire.

Le indagini che si fanno riguardo all'Ente, primo vero, primo intelligibile, primo Intelligente, prima Idea, Essere necessario ed assoluto, causa di tutte le cose e loro ragione, da due parole greche che significano, — discorso, trattato di Dio —, si chiamano con proprio nome *Teologia*, perchè appunto tratta ed inquira di Dio; essendo *Ente* nel suo più stretto significato non altro che Dio. Quando dicesi trattare di Dio intendesi di Dio e de' suoi divini attributi. Ma in due modi si può discorrere di Dio; e in quanto cioè è sovrintelligibile e le verità che lo riguardano non sono a portata delle nostre facoltà naturali, e ciò non ostante sono conosciute da noi per un mezzo soprannaturale; e in quanto è in qualche parte a portata dei naturali lumi e forze dello spirito umano, in quanto cioè è intelligibile razionalmente. Nel primo caso si ha la così detta teologia *rivelata* ossia positiva; nel secondo caso si ha la teologia *naturale* o razionale, della quale noi ora intendiamo trattare, lasciata la prima ai propriamente detti *teologi*. Onde la teologia razionale si può definire = quella parte della filosofia che tratta di Dio e de' suoi divini attributi in quanto se ne può conoscere razionalmente dall'uomo =. Di questa esporremo le verità di maggiore importanza dividendola in vari paragrafi secondo il nostro metodo.

§. 1 *Di Dio, suo Nome e nozione.*

2. Poichè la creatura per essere ha bisogno di Dio ed è solamente per lui e tutto quanto ha od è, le ha, le è da lui,

rappresentandone essa i tipi; quindi la creatura intelligente che è tale solamente per mezzo di lui, nell'essere attuata duopo è che si riporti a lui, lui intuisca, lui pensi. Onde avviene che, siccome ognuno il quale è attuato qual essere intelligente duopo è che per primo atto pensi quello da cui è intelligente e che in sè stesso contiene l'intelligibilità assoluta, così niuno vi sia che di cotest' intelligibile assoluto, di cotest' autore dell' intelligibilità di tutte le cose non abbia una qualche cognizione. Sebbene però così facile sia, perchè ciò è necessario ad essere intelligente, concepire e conoscere in qualche modo il primo, il necessariamente intelligibile e intelligente, Dio; altrettanto è difficile che cosa egli sia esprimere a parole, anzi è veramente impossibile; poichè ad esprimerlo duopo sarebbe comprenderlo, e ciò è impossibile alla finita intelligenza. Dio è ineffabile, perchè incomprensibile; onde niuna voce può esprimere che cosa egli sia. Quindi tutti hanno una nozione di Dio ed ognuno sforzasi per modo suo esprimerlo, anzi tutti ne parlano, ma niuno ne parla con proprietà, adeguatamente, ed ogni qualunque voce o nome o segno che a significarlo possa adoperarsi o inventare, esprimerà bensì qualche cosa di lui per nostro modo di intendere, o la sua esistenza o la sua realità od un qualche attributo, ma sempre impropriamente, senza mai asseguirne una nozione pura rispondente e adeguarne il concetto.

3. Gio-Battista Vico (de ant. ital. sap. c. 8) ci fa sapere che gli antichi latini chiamavano *Nume* la volontà degli Dei, in quantochè, tolta similitudine dalla celerità e subitezza del muover degli occhi esprime la celerità e prontezza onde Dio, ponendo e significando la propria volontà, nei fatti, oggetti della medesima, trova tanta prontezza che, non appena dichiarata, essi sono: daltronde cotesta volontà divina manifestata pei fatti può assai convenientemente essere espressa con parole, ciò che non può essere tanto precisamente altra cosa di Dio: laonde essi latini chiamarono poscia Nume ogni divinità, in quanto non può concepirsi una divinità inerte assolutamente.

4. Che se ci riportiamo agli Ebrei i quali, come depositari della rivelazione, hanno avuta la communicazione più pura della verità, troviamo che nel loro linguaggio specialmente l'antico, il quale fu facilmente la prima lingua parlata dagli uomini e peculiarmente rivelata da Dio, i nomi principali che si usano nelle scritture sante ad esprimerlo sono dieci. Il primo e più proprio, siccome gli espositori e i teologi dicono, è quello che viene pronunziato *Iehovah* che è detto ineffabile e cui Dio rivelò e riserbò proprio solo a sè, appunto perchè, come osservano gli eruditi, secondo la radice ebraica comprendendo il presente il passato e il futuro presenta l'attualità essenziale dell' Ente reale, necessario, eterno, infinito, perfettissimo, ed escludendo ogni limitazione misura e tempo esprime che l'Ente assolutamente è, proprietà che, come vedremo sotto, è la prima che trovasi in Dio. Questo nome dai Greci è chiamato *Tetragrammato*, cioè di quattro lettere, chè di tante in vero si compone, e perchè ancora, secondo alcuni, il numero quaternario esprime perfezione totale. Numero di lettere conservato nella enunciazione di Dio in quasi tutte le lingue, come nel Θεὸς dei greci, nel *Deus* dei latini, nel *Dios* degli spagnuoli, nel *Dieu* dei francesi, nel *Gott* dei Tedeschi, nell' *Idio* degli italiani ec. Pare poi che i latini col nome *Jupiter* volessero appunto adombrare l' *Iehovah* degli Ebrei. Gli altri nomi non citiamo per amore di brevità, lasciando ai teologi rassegnarli tutti. Intanto però certamente, dietro i dati del senso comune, può asserirsi che col nome Dio gli uomini intendono significare *Colui che è*, assoluto, necessario, eterno, infinito, perfettissimo, del quale nulla si può concepire di meglio o di più perfetto. Colui che è, dico, giusta quello che di sè diceva Dio stesso, allorquando parlava a Mosè dal roveto di Horeb, = *Ego sum, qui sum; qui Est etc.* =: e che esprime quasi direi la caratteristica sua, l' *aseità;* cioè l' attualità essenziale, autonoma e necessaria dell' Essere assoluto, che inchiude ogni realità e perfezione, esclude ogni negazione o difetto a tenore dell' universale sentire. E tale è la nozione che noi adottiamo ed esponiamo di lui, dovendo pure, ad intenderci, somministrarne alcuna.

Infatti, poichè a dare una retta definizione è necessario stabilire il genere prossimo e la differenza ultima, siccome Dio non ha genere, poichè niun essere sè gli può paragonare o assimilare, e quindi nemmeno differenza specifica, perchè egli è solo nella sua classe ed è differente assolutamente da ogni altra cosa, per la sua natura contenendo in sè ogni genere e di ogni genere di ogni specie la ragione; quindi essendo ineffabile, non può darsene definizione di sorta veruna. Onde dobbiamo contentarci di esporne una qualche nozione e precisarne il concetto; la qual cosa noi abbiamo fatta e facciamo appunto con dichiarare che col nome *Dio* intendiamo l'Ente, colui che è per necessità di natura, che è da sè, non riconosce da altri la ragione di sua esistenza, è assoluto, autonomo, eterno, perfetto infinitamente, sostanza prima, causa prima e ragione e fine di tutte le cose, che egli crea sostanzialmente distinte da sè con un puro e semplicissimo atto di sua volontà dal nulla, regge e governa, del quale niun essere migliore o più perfetto e nemmeno uguale può pensarsi.

4. Solevano già i filosofi e teologi, e adesso alcuni di questi cercano e disputano ancora in che cosa consista la *essenza* di Dio o il costitutivo metafisico di lui, ma col solo risultato di confonderai in inestricabili astruserie. Se infatti per costitutivo metafisico si intende la essenza reale di Dio, siccome non di Dio soltanto, ma di ogni altra cosa, almeno nel presente stato, è impervia la essenza all'uomo, appunto perchè nè l'Essere, nè esistente alcuno può da lui intimamente penetrarsi, ciò che sarebbe necessario ad apprenderne la sostanzialità od essenza; quindi neppure può realmente determinarsi e rimane inescogitabile. Poichè essendo Dio tutto reale e assoluto e tutto al tempo stesso in sè identico con sè stesso, puro e semplicissimo atto essenziale, necessario, eterno; consegue che niuna cosa di lui particolare, ma tutte insieme senza distinzione fra loro le identiche perfezioni sue e attributi debbansi stabilire siccome la essenza del medesimo. Che se col nome *essenza* vuoisi intendere quell'attributo che noi gli diamo, o meglio, quel concetto razionale che primo e immanentemente noi abbiamo pensando Dio, pel quale bene e rettamente sono pensabili tutti gli altri attributi, e senza del quale gli altri non sarebbero sì puramente cogitabili; allora devesi dire che essa consiste in quella proprietà che sola è di Dio ed è impartecipabile a qualunque altro essere procedente da lui, in quella la quale era da lui stesso rivelata a distinguerlo dagli esistenti, la essenzialità attuale cioè, l'autonomia sostanziale, la necessità assoluta di esistenza, l'esistenza da sè, la quale veniva con precisione espressa dagli scolastici coi vocaboli *aseità*, *infinità radicale*.

5. Ella poi pare cosa assai chiara che, essendo l'uomo attuato nell'intelligenza solo per Iddio, e dovendo in conseguenza pel primo atto di lei conoscere in qualche modo colui onde egli stesso è intelligente e intelligibile, niuno vi debba più essere che neghi l'esistenza di cotest'Essere per cui solamente l'uomo è, è intelligibile ed intelligente. Ciò non ostante non così veramente è la cosa; chè molti vi sono stati, i quali, checchè veramente ne sentissero nel loro cuore, in qualche modo hanno negata l'esistenza di Dio, chiamati con nome generale *atei* o *ateisti*, che significa *senza Dio*. Quelli poi che, negando Dio creatore, per spiegare l'origine delle cose ricorsero ad una interna necessità delle medesime, si chiamarono *fatalisti*: *casuisti* quelli che al caso fortuito, come gli Epicurei: e quelli che non ammisero se non una sola sostanza nella quale si identificano Dio e il mondo, l'Ente e gli esistenti, di cui Dio e le cose non sono altro che modificazioni, siccome insegnò la scuola neoplatonica, Spinoza, Schelling, si chiamarono *Panteisti* da una parola greca che vuol dire *tutto-Dio*, e *Spinozisti* dal riformatore di questa riprovevole dottrina. Gli atei furono distinti in due classi: furono detti *negativi* quelli che ignorarono se esista Dio. A chi ben riflette parerà impossibile che esistano atei di questa specie, siccome meglio sotto esporremo. *Positivi* poi furono detti coloro i quali o negarono per teoria dimostrativa e con prove quantunque false sforzaronsi di persuadersi che Dio non esista; oppure operarono in modo come se Dio non fos-

so: i primi furono chiamati con proprio nome *teoretici*, i secondi *pratici*. Che esistano degli atei pratici non può porsi in dubbio, se molti degli uomini di cuor perverso e corrotto vivono così scelleratamente che paro cho essi veramente non temano un Ente supremo, che li debba giudicare o punire. Ma quanto a' teoretici, per quanto alcuni abbiano ostentato di non dovero ammettere l'esistenza di un Dio, si può stabilire con sicurezza cho non ne hanno potuto esistere mai, almeno di persuasione sincera. Tanti sono infatti i motivi che sforzano l'uomo a riconoscere un Ente superiore, che è impossibile si trovi uno, specialmente se istruito, cho non li abbia appresi, se non tutti alcuno almeno, e non ne sia restato convinto. E ciò conformasi a maraviglia del credere universale. Onde Bacone ebbe ad esprimersi così. « Certissimum est atque experientia comprobatum leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere ». (De dignit. et aug. scientiarum).

Fra gli antichi molti furono rassegnati cogli Atei; ma, senza dubbio, molti ingiustamento. Poichè, quantunque in alcune scuole si insegnasse l'anima universale del mondo, come presso gli Stoici; ed in altre l'emanatismo, come presso gli Eleati, ed altre nello spiegare la produzione delle cose non vi facessero intervenire la divinità; pure costoro veramente non erano Atei, poichè una divinità riconoscevano. Alcuni poi furono chiamati Atei, perchè erano veri deisti, atei cioè, perchè disprezzavano la folle turba delle pagane divinità, siccome faceva Socrate. Pure sembra fuor di dubbio che, esternamente almeno fossero atei Prodico, Crizia, Protagora di Abdera, Diagora e Teodoro di Cireno; siccome nei tempi più vicini a noi ostentarono ateismo Vanini, Tolando, l'autore *del sistema della natura*, o tutti coloro che ammisero il mondo eterno, senza riconoscere un Ente cho gli abbia dato l'esistenza.

6. Quelli che ammettono Dio si chiamano *Deisti;* ma deisti in rotto significato, se Dio ammettono in un senso cho non disconviene a quell'Ente perfettissimo e tutte le dottrine ammettono riguardanti lui che siano in rapporto colla sua infinita perfezione o dignità. Diconsi poi teisti in significato riprovevole e biasimato, o naturalisti o razionalisti, a quali si riportano i panteisti, coloro cho ammettono un Dio bensì, ma ne deturpano il concetto, o non ammettono qualche dottrina cho necessariamente lo riguarda.

§. 2. *Dell' esistenza e dimostrazione di Dio*.

7. Potrebbe sembrare strano che di cotest' Ente, cui noi chiamammo necessario e così perfetto cho migliore o neanco uguale a lui può pensarseno alcuno, da cui tutto le cose procedono, o cui posto tutte quindi si pongono, tolto si annientano, noi vogliamo istituire una dimostrazione, se veramente non vi fossero stati uomini così perversi, che, pertinacemente chiudendo gli occhi al vero, si sforzano, se non altro, di oscurarlo o di renderlo col loro sofismi difficile ai sinceri. Ma perciocchè appunto di cotali sonovene stati, perciò disearo a niuno debbe essere che noi a togliere ogni scusa rechiamo le prove più convincenti anche di questa evidentissima verità.

8. In duo modi può dunque ordinarsi la prova della realità essenziale ed esistenza di Dio; a priori o a posteriori. A priori, cioè non già della realità di una causa di lui da cui egli proceda siccome effetto; chè è chiaro niuna causa esistere di cui Dio sia o possa essere effetto; ma a priori di priorità logica ossia di pensiero, in quantochè noi, prescindendo da ogni cosa, avendo il pensiero o l'idea di Dio chiara e netta, e l'idea di uo perfettissimo possibile, cho contiene fra le perfezioni la realità, da questo deduciamo sicuramente la realità medesima.

Infatti nell' umano linguaggio, qualunque forma egli abbia subito, si è conservata sempre e si contiene questa voce *Dio:* e siccome la parola esteriore pronunziata o viva è il testimone certo la rappresentazione e la forma dell' interno verbo della mente, così tutta la schiatta umana cho per intendersi parla e parlando enuncia colle voci i suoi interni concetti, parlando di Dio in un modo pecu-

lisriasimo e con voci determinanti, per quanto il può, propriamente lui, veramente e universalmente concepisce Dio. Ma so il concepisce o colla parola ne esprime l'idea uniformemento, Dio realmente devo essere. Conciossiachè nel fondo di tutti i iinguaggi coi nomo Dio si intendo quello che per la sua eccelienza è incomprensibile ed ineffabile bensì, ma veramento si intende ancora, con una nozione assai larga e ad un tempo assai determinata, quelio di cui migliore e più perfetta niuna cosa può non cho essero nemmeno pensarsi. Or siccome essere realmente e oltre il nudo concetto è cosa migliore assai che easore solamento nel concetto, essero solamento possibile; quindi Dio che in ogni linguaggio si trova nominato, di cui ogni linguaggio esprime il concetto di perfettissimo, necessariamento è, se si concepisce realmente qual perfettissimo o necessario. Ed appunto perchè Dio in ogni linguaggio si esprime e si contieno indicato siccome il perfettissimo, si concepisce in modo che debba essere, nè si può concepire non essere. Poichè se potesse pensarsi non essore, non sarebbe più il più eccellente, il migliore, il perfettissimo; essendo migilore ciò che non può pensarsi non essore, che ciò che può pensarsi non essero; e però Dio si pensa così che non può pensarsi senza cho realmente sia. Inoltre un essere infinitamonte perfetto ò possibiie; ma nelle perfezioni infinite di cui godrebbe cotest' ente si contiene la realtà positiva; dunque un ento infinitamente perfetto possibiie per questo stesso esiste. ma Dio è l'Ente infinitamente perfetto in cui la possibilità è attuata e noi ne abbiamo un concetto certo e radicatissimo in noi; dunque Dio esiste.

9. Ne qui alcuno obbietti cho in quest' argomento si parla solamente di *concetto*, di *possibilità*, che non ci possono far luogo per sè stessi alla posizione della realtà. Poichè prima di tutto rispondo, che se questa ragiono devo valere in ogni altra cosa, pare non possa valero parlando di Dio, se specialmente si riflette cho, essendo egli il perfettissimo, a parlarne degnamente niuna dalle ragioni può precisamente adattarsi a lui che valgono per tutti gli altri oggetti non comparabili a lui, dipendenti da lui. In secondo luogo noto cho, a non voler essere fantastici, idealisti, nichilisti, mi pare incontrovertibile la dottrina di coloro, che niuna idea o concetto ammettono senza l'oggetto reale, reale cioè o in sè, o in altri. Onde intendendo coi nome Dio ciò cho è perfettissimo e che è causa di tutto le cose, di cui universalmente gli uomini e i linguaggi esprimono il concetto; non potendo egli essere in altri quasi in sua causa, è in sè stesso, realmente, logicamento provato dal concetto. In terzo luogo dico cho il puro o nudo possibile è un nulla; onde la pura e nuda possibilità non può pensarsi se non si appoggia ad un fondamento reale cho sia siccome l'oggetto concreto che la sostenga. Perlochè la possibilità di Dio non si potrebbe pensare nemmen essa, se Dio realmente non fosse: e però dal pensiero, dal possibile riguardo a Dio ben si deduce la realità. Quarto: il concetto di Dio nudamente possibile sarebbe un contraddittorio: poichè la nozione *Dio* inchiude l'assoluta perfeziono, e il nudo possibilo a cui manca la realità non è l'assolutamente perfetto; di più il nudamente possibile è in potenza, e Dio si intende siccome l'atto assoluto, perpetuo, purissimo. Finalmente, siccome il concetto Dio esprimo essere necessario, noi non lo possiamo apprendere se non come esistente realmente; e quindi il concetto di Dio per la sua specialissima, dirò così, natura ci permette anzi ci costringe a percepirne e comprenderne la esistenza, senza incappare nel fantastico, nel misticismo.

10 Che se, lasciato da parte le preoccupazioni, posposti i puntigli e lo spirito di sistema, vorremo ragionare coi dati positivi e della ragione stessa e dell' intelligenza nostra, riconosceremo di leggieri che, parlando noi di continuo e possedendo idee e verità e apprendendo intelligibili, non ci sarebbe ciò possibile se tanto le une quanto gli altri non fossero reali. Indi ò cho di fatto la nostra intima persuasione riguardo ai medesimi pone la loro realità, persuasione contro cui non valgono nulla i cavilli dello scetticismo. Infatti se tante parziali verità ed idee e intelligibili esistono, certo non par possibile che esistano, fuor d'un as-

surdo, senza una verità prima e somma, sorgiva d' ogni altra verità, senza un intelligibile primitivo, ragione positiva d' ogni altro intelligibile ed oggetto immanente d' ogni pensiero, senza un' Idea fondamentale che in sè raccolga ogni idea. Questa verità daltronde e quest' intelligibile e quest' Idea prima e somma non possono essere un mero atto dello spirito, ma debbono essere una realità positiva, se pure non vogliamo ammettere l' idealismo scettico: ed in vero da qualunque filosofo di senno la verità fu sempre tenuta per una realità e sempre fu professata siccome reale e sostanziale la verità fonte di tutte le verità, l' intelligibile supremo ragione di tutti gli intelligibili, l' idea assoluta; ma questa non è altro che Dio, principio efficiente ed esemplare di tutte le cose, in cui *Vero*, *Intelligibile*, *Idea*, si convertono colla sostanzialità attuale, colla realità positiva, col reale in atto, autonomo ed assoluto. Dunque Dio realmente e necessariamente è.

E queste per avventura sono le ragioni onde invalse presso la teologia l'opinione dell' Idea innata di Dio, che trova appoggi nella rivelazione. Non potendo darsi cognizione di qualunque ordine sia senza intelligibile, nè intelligibile senza oggetto, i quali fra loro reciprocamente si intrecciano ed identificano e si convertono, l' oggetto nell' intelligibile, questo in quello; perchè la cognizione avesse luogo, l' intelligibile, che vale l'oggetto, dovette necessariamente essere primamente rivelato all' intelligenza. E siccome l' intelligibile e l' oggetto convertendosi pongono la realità assoluta che è Dio, e che ad attuare la intellezione dovette rivelarsi e però come rivelato mostrarsi realmente attuale ed autonomo all' intelligenza nel primo suo atto, quindi la idea di Dio è rivelata e sotto quest' aspetto può dirsi innata. Però era cantato in un salmo « signatum est super » nos lumen vultus tui Domine »; però è scritto ancora del Verbo di Dio « erat » lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

E tanto ci siamo dilungati in queste prove a priori per mostrare col fatto quanto errassero coloro, i quali stimarono non potersi stabilire conchiudentemente una tal prova a riguardo di Dio: anzi per mostrare che, se queste non si ammettono e non si premettono, nemmeno le altre che si soggiungono possono aver valore, cui desumono principalmente da loro. Però i più rinomati filosofi di queste prove precipuamente si valsero; quali furono s. Anselmo, Leibnizio, Malebranche, Gerdil, ed altri molti; i quali è difficilissimo aienai ingannati, se più difficile è l' errore in uomini esercitatissimi nella scienza e profondissimi.

11. Si ha la dimostrazione a posteriori, allorchè dall' effetto o dal dipendente si sale alla causa o principio. E di tre specie principalmente sono le prove onde si dimostra comunemente per questo titolo l' esistenza di Dio, chiamate col nome di metafisiche od ontologiche, fisiche, e morali.

12. La prova metafisica poggia sopra i rapporti tra contingente e necessario, causa ed effetto, sostanza seconda e sostanza prima, immutabile e mutabile. Di fatto, esiste il contingente; è questa una verità che da nessuno può essere posta in dubbio: ma il contingente non esiste senza necessario e presuppone il necessario per esistere; dunque il necessario realmente è. Contingente dicesi ed è ciò che esiste in modo che potrebbe ancora non esistere, ciò che esiste perchè altri lo ha fatto esistere, ciò che in esistere dipende da altri ed ha cominciato ad esistere, e di questa sorta di esseri ve ne sono moltissimi, siccome chicchessia potrà riscontrare volgendosi gli occhi intorno. Or questo essere, da cui il contingente dipende, non può essere egli pur contingente, perchè verrebbe a chiedersi ancora di lui, onde è; dunque deve essere tale che abbia la ragione della propria esistenza in sè e che contenga la ragione del contingente, cioè sia necessario; dunque il contingente non può essere senza il necessario. Ma il contingente, ripeto, realmente esiste, dunque deve esservi ancora realmente il necessario, ragione assoluta dell' esistenza di quello. Or l' Essere necessario è Dio; dunque dall' esistenza del contingente la realtà dell' Ente necessario, autonomo e assoluto, di Dio, chiaramente si dimostra. E questo stesso si pone dalla posizione del finito, che

certo suppone realmente l'infinito, essendo egli realmente: dalla posizione del relativo, che è realmente, e che dice ordine all'assoluto: dalla causa seconda e parziale, che nella sua realità si fonda sulla causa prima, totale, indipendente.

13. La prova fisica basa sull'ordine dell'universo. Per fermo che chi volge anche per poco gli occhi sul magnifico spettacolo della natura, o ad un qualche esistente che la compone, non può non rimanere quasi estatico dall'ordine ammirabile che vi regna, dal nesso costante che vi si scorge, dalla disposizione elegante che vi si mira, dalla proporzione stupenda e dalla rispondenza sorprendente delle svariatissime parti al tutto. Come tutti gli esseri corrono dirittamente al proprio fine ciascuno a tenore di leggi impreteribili, e tutti insieme al fine universale ed ultimo! Come ogni corpo in moto equabile si regge senza deviar mai dalla sua strada in esecuzione di leggi sapientissime! La natura intiera, che consta di tutti gli esseri della creazione, senza avere per un essenziale sun il moto, è però posta in moto perpetuo, nella esecuzione del quale tanta armonia manifesta, da eccitare ad ammirazione i più insensati e irragionevoli. Qual ordine infatti nei moti vitali dei corpi organici e dotati di respirazione e di vita! Quale eqoabilità oei movimenti dei corpi celesti senzachè uno mai disturbi l'altro nel percorrimento delle sue orbite, nelle quali si aggirano. Quale imperturbata costanza nello svariare delle stagioni e dei tempi, nei movimenti, svolgimenti, produzione e riproduzione dei vegetali! Or tutte queste cose che ammiriamo nell'universo, e l'ordine saggio, la sapientissima distribuzione che hanno fra loro, l'armonia elegantissima e piacevole che ci presentano e in loro e nelle loro azioni, non avendosela elleno potuta dare, se esse stesse siccome contingenti sono dipendenti da altri, manifestamente ci annunziano un ordinatore sapientissimo, un regolatore supremo, un motore potentissimo, senza del quale, siccome non potrebbero essere, nemmeno potrebbero od essere ordinate o conservare cotest'ordine; e però manifestamente ci annunziano Dio, sapienza infinita, potenza assoluta, creatore di tutte le cose, loro principio e fine, ragione vera ed unica come dell'essere così della bellezza e bontà delle creature universe. Invero allorchè noi miriamo una macchina ben congegnata e ordinata elegantemente concludiamo a dirittura, siccome dello ingegno e dell'abilità del macchinista che la fece, così l'esistenza di lui: a pari dunque, al mirare il mondo che è macchina così ben disposta e ordinata, che supera non solo l'ingegno, la capacità e l'intelligenza d'ogni mente finita, argomentiamo a buon diritto l'esistenza della mente autrice, dell'intelligenza ordinatrice e moderatrice di lui, che è per appunto Dio.

14. Nè qui duopo è spendere di molto parole a rispondere alle obbiezioni di coloro, che spiegano l'esistenza dei contingenti senza il necessario per una serie infinita e non interrotta di contingenti l'un l'altro producentisi, nella qual serie non si trova mai il primo ente ed assoluto: e di quelli che spiegano l'ordine ammirabile dell'universo, ripetendolo dal caso o dalla naturale perfettibilità della materia. Poichè egli è evidente che una serie infinita di condizionati senza condizione, una serie infinita di finiti, in qualunque modo pur si voglia pensare esistente, involve contraddizione. Quanto al caso poi io chieggo; o cotesto caso è un positivo agente intelligentissimo e supremo che fa, dispone, e dirige tutte le cose; od è un agente di condizione simile alle cose disposte; o è un nulla. Se è un nulla: ebbene, io soggiungo, questo nulla non può fare qualchecosa, nè l'ordine della natura in conseguenza; e però il caso è addotto a questo proposito per illudere gli ignoranti o gli incauti. Se è un agente di condizione simile alle cose ordinate, allora egli stesso avrà bisogno di ordine, di leggi, siccome le cose cui si suppone lui ordinare, e però dovrà ricorrersi ad un ordinatore di lui e di tutte le cose per spiegare l'armonia dell'universo. Se finalmente è l'agente supremo vero ordinatore del tutto, allora noi siamo daccordo nel fatto, differenti nel nome solamente, poichè per me cotesto essere ordinator del tutto è veramente Dio.

Similmente rispondo alla pretesa perfettibilità della materia. Poichè cotale

perfettibilità, o le è naturale e necessaria, e allora dovrà dirsi che essa è Dio stesso, con che però si cade nell'altro assurdo del panteismo che confuteremo più sotto: o cotesta perfettibilità le è comunicata da un ente superiore ed infinito, e allora questo sarà Dio che la ordina, la dispone e la regola. Sebbene cotale perfettibilità è una cosa totalmente supposta; posciachè ad osservare tutti gli ordini della creazione si riscontra che essi si sono conservati sempre i medesimi entro i loro limiti, senza passare mai per la perfettibilità innata da uno in altro. Non mai infatti è stato veduto nè saputo che un sasso sia diventato un animale nell'ordine naturale, che un animale sia divenuto un uomo. La supposta vecchiezza della terra poi per la quale pretendono i materialisti che essa abbia perduta l'energia di svolgere in breve e produrre trasformando nuove cose intieramente, è un ingegnoso ritrovato è vero, ma pure mostra sempre la debolezza e la puerilità dei loro argomenti a rincalzare il falso. E questa parmi la ragione onde anche molti degli antichi filosofi, quantunque credessero la materia eterna, hanno sempre riconosciuta la necessità di un supremo ordinatore della medesima, che perciò chiamarono creatore.

15. La prova morale finalmente si desume dal consenso degli uomini in ammettere e riconoscere un Dio. Per fermo, se la voce del popolo, come porta il comune adagio, è voce della divinità, se, come ascriva il grande oratore di Arpino, il consenso delle genti devesi stimare una legge infallibile di natura, deve tenersi la realtà e l'esistenza di un Dio per la verità più inconcussa e indubitata, più innegabile di ogni altra, avendo a suo suffragio il sentimento di tutti gli uomini di ogni età di ogni indole, di ogni tempo, d'ogni nazione, d'ogni luogo, i quali tutti e sempre convengono in questo di riconoscere e venerare una divinità suprema, creatrice, ordinatrice, reggitrice di tutte le cose. A tale che Plutarco, confermanti Seneca e Cicerone, ebbe a dire: « se percorrerete tutta la terra, potrete bensì trovare città senza fortificazioni e mura, senza lettere, senza re, senza casa, senza monete, senza ricchezze, senza cognizioni di teatri e di pubbliche scuole; ma non troverete giammai una sola città, un solo popolo senza tempii, senza divinità, senza orazioni, giuramenti, oracoli e sacrifizi ». Questo sentimento così concorde e universale non è altro che la voce stessa della natura, il pronunziato del senso comune degli uomini, di cui il valore e la forza non può disistimarsi e non valutarsi sommamente da chi gode del lume di ragione, da chi non si vuole isolare dal consorzio dei suoi simili: è la verità stessa ridotta necessariamente al fatto dalle azioni di tutte le creature ragionevoli, le quali riconoscono, nè possono fare a meno di venerare e così testimoniare il loro ossequio e culto ad un Ente, da cui riconoscono quanto hanno e sono. E questo ne accenna facilmente la dottrina dell'idea ingenita di Dio; onde divengono impossibili gli atei negativi.

16. Nè oppongasi, che la credenza in una divinità è indotta presso gli uomini o dai pregiudizi, o dalla politica, o dall'ignoranza, o dal timore. Conciosiachè tanto i pregiudizi che la politica, emergendo e constando di elementi non fissi ma solo accidentali, col variare di questi e delle diverse condizioni tanto di educazione quanto sociali delle nazioni, hanno dovuto cangiarsi e si sono cangiati di fatto; ma la credenza in una divinità non si è mai cangiata presso nessun popolo; e, non che indebolirsi od oscurarsi, coll'incivilimento delle nazioni si è andata sempre rafforzando e confermando. Così rispondesi all'obbiettato dall'ignoranza desunto e dal timore. Poichè una fede e consentimento nella divinità doveva cangiarsi od obliterarsi del tutto coll'incivilimento e collo apogliarsi per mezzo suo dei pregiudizi e dei timori, dell'ignoranza; ma invece si è andato sempre avvalorando anche presso i più dotti e i più spregiudicati, indizio certissimo della sua origine dalla natura e non da alcun principio diverso.

§. 3. *Dell'unità di Dio.*

17. Secondo la dottrina degli ontologisti uno dicesi ciò che è indistinto e indiviso in sè, distinto e diviso da qualunque altra cosa. Onde unità, come fu detto in altro luogo, è la proprietà del-

l'oggetto qualunque, che lo fa indiviso da sè, diviso e distinto da tutti gli altri oggetti. *Unico* poi è quell'oggetto che non ha relativo, nè identico, nè simile nella classe. Perciò uno ed unico differiscono in quanto *uno* ammette simili nella classe, nella specie o nel genere, dai quali egli è distinto; *unico* esclude ogni individuo del medesimo genere e specie. Allorchè dunque parlasi di unità di Dio intendesi esprimere ciò onde Dio stesso non solamente possiede realità di sostanza e non ha parti in sè, per le quali sia diviso o divisibile o distinto da sè stesso, ma ciò, onde possedendo tutto che è perfezione e realità infinita, e sostanzialmente e attualmente possedendolo, nè ha parti di sè divisibili, nè ha successione, nè ha moltiplicità, nè ha modi; ma sempre e assolutamente è identico a sè stesso, e nemmeno ammette esseri che partecipano in qualche cosa alla sua sostanziale realità, attualità, autonomia; ma assolutamente esclude ogni qualunque natura che nell'essere a lui s'agguagli. Perciò non soltanto intendesi uno, ma anche veramente unico.

18. Fin da tempi antichissimi invalse presso uomini rozzi e ignoranti, malvagi e viziosi il culto di molteplici e numerose divinità, chiamato *etnicismo* o gentilesimo, perchè in onore presso le genti o nazioni diverse dall'ebrea; *paganesimo*, da che alla predicazione della dottrina di Cristo nelle città si ricovrava nei pagi e nelle campagne; *idolatria*, perchè si inchina ad immagini materiali e false della divinità; *politeismo* finalmente, perchè appunto riconosce più Dei. Questo culto e dottrina assurda nei tempi andati ebbe seguaci le nazioni anche le più incivilite, quali furono i Greci e i Romani fin nelle epoche più luminose della loro grandezza vuoi politica vuoi scientifica; anzi il filosofo imperatore Apostata la volle a confronto del Cristianesimo rimettere in onore, dopochè questo l'aveva ormai sbalzata dal trono: ma ora veramente e giustamente non è più seguita che presso popoli rozzi, barbari e ignorantissimi. Siccome poi tanto presso gli Egizi che presso i Persiani ed altri popoli orientali primitivi fu insegnata la esistenza di due Dei, uno buono l'altro cattivo, per dare spiegazione dell'origine del bene e del male, perciò Maneto verso il principio del terzo secolo di Cristo rinnovò questa dottrina innestandola a molti dommi cristiani e amalgamandola con loro in vari modi e sembianze finchè visse, la quale dalla sua sostanza fu chiamata *dualismo*, e *manicheismo* dall'impastatore. In questo paragrafo confuteremo il politeismo colle prove dell'unità di Dio, lasciando a parlare nel seguente del manicheismo.

19. Queste in breve sono le ragioni che convincono l'unità dell'Essere assoluto. Col nome *Dio* intendiamo l'Essere sommo e perfettissimo del quale nulla di meglio nè di più perfetto non che esistere nemmeno può pensarsi. Iddio adunque secondo questa nozione è necessariamente esistente da sè stesso, autonomo, indipendente assolutamente; è la ragione e la causa di tutte le cose, il loro principio, il loro fine. Or se esistessero più Dei, nessuno di essi non sarebbe più fornito di queste proprietà. Poichè, ciascheduno essendo Dio, non avrebbe la ragione la causalità sua in un altro, non riconoscerebbe il suo principio, il suo fine in un altro, non esisterebbe, non si penserebbe, non si riporterebbe ad un altro, e quindi ciascuno d'essi reciprocamente non sarebbe nè la causa prima, nè il principio, nè il fine di tutti gli altri, nè la loro ragione assoluta, nè il più perfetto in conseguenza, nè il sommo degli esseri; e però non sarebbe più Dio. Infatti non è sommo quello che non è causa e ragione di tutti, ma ammette e deve riconoscere uguali a sè; anzi è limitato e imperfetto, mancandogli ciò che ha il suo uguale; nè è sommo colui oltre al quale, quantunque necessario, esistono altri necessari; quantunque indipendente, esistono altri indipendenti; nè però è il più perfetto perchè uguali o simili a lui puonnosi pensare ed esistere, qual sarebbe l'Ente, ragione di tutte le cose pensabili e che in sè autonomo, necessario, assoluto, esclude ogni altro fornito di queste qualità. Che se si asserisce che reciprocamente dipendono gli uni dagli altri, già è chiaramente professata la loro imperfezione e negata la loro autonomia e quindi la divinità senz'altro discussioni; dunque più Dei veramente tali non che esistere non si possono neanche pensare

20. Inoltre, Dio è necessariamente intelligibile ed è l'intelligibile supremo e assoluto: or, se esistessero più Dei, esisterebbero più intelligibili e quindi sarebbero o intelligibili per sè o intelligibili per mezzo d'altri. Se intelligibili per mezzo d'altri non sarebbero intelligibili assoluti, non avrebbero in sè la ragione della propria intelligibilità ma in altri, da cui la ricaverebbero; sarebbero con ciò dipendenti, imperfetti, non sarebbero più Dei. Se intelligibili per sè stessi, non sarebbero più intelligibili assoluti, perchè l'uno non dipenderebbe dall'altro nella sua intelligibilità e daltronde l'intelligibilità assoluta è quella che non si intende per nessuno e per cui tutte le cose si intendono. Dunque, o non sonovi intelligibili assoluti e però Dei, oppure se intelligibile alcuno assoluto esiste, egli è solo, e quindi evvi un Dio solo.

21. Di più, o più Dei sono possibili, o non sono. Se non sono possibili la è finita pei politeisti. Se poi sono possibili, sono possibili anche più infiniti, anzi questi sono, perchè ogni infinito è perfettissimo, e il perfettissimo è. Ma l'infinito è semplicissimo e in sè contiene ogni realità ed esclude ogni limitazione; l'esclusione di limitazione daltronde non può supporsi ove si ammettano più infiniti; dunque l'asserzione della possibilità ed esistenza di più infiniti involge contraddizione. Infatti più infiniti, o si comprenderebbero l'un l'altro, o a vicenda si escluderebbero. Se si comprendessero, o si comprenderebbero tutti in uno, o ciascuno comprenderebbe tutti gli altri, e tutti insieme sarebbero l'infinito. Se tutti si comprendessero in uno, quell'uno allora sarebbe l'infinito e non tutti gli altri che in lui sono contenuti; se tutti si comprendessero scambievolmente, formenti tutti insieme l'infinito, niuno sarebbe infinito; in prima perchè non è infinito quello che è compreso in un altro, e tutti a vicenda sarebbero in altri compresi; in secondo luogo, perchè concorrendo tutti insieme a formare l'infinito, l'infinito diverrebbe un composto, e daltronde l'infinito composto ripugna, non potendosi concepire un essere che possieda ogni realità e perfezione e sia distribuibile in parti. Che se si escludessero l'un l'altro, neppure sarebbero infiniti: poichè escludendosi non si comprenderebbero, e rimanendo ciascuno colla sua realità infinita si limiterebbero scambievolmente, mentre intanto la limitazione implica finità. Adunque più infiniti sono impossibili, e però o l'infinito non è, o, se esiste, necessariamente è un solo. Aggiungi: o differiscono questi molti infiniti tra loro, o non differiscono. Se non differiscono sono uno solo; se poi differiscono, certo ciò avverrà o per una, o per tutte le perfezioni, o almeno per l'essere individuale. Ma tanto per le une che per l'altro differenti, non sarebbero più infiniti, perchè a ciascheduno mancherebbe o la perfezione, o le perfezioni, o l'essere degli altri. La medesima osservazione e conclusione inducesi, ove si considerino questi Dei infiniti siccome onnipotenti, attributo che deve competere a Dio. Perciocchè ciascheduno essendo onnipotente, ciascheduno sottrarrebbe almeno sè alla potenza dell'altro, e così ciascheduno avrebbe quanto a tutti gli altri limitazione di sua potenza, e nessuno però sarebbe onnipotente. Dunque nè pensarsi nè essere possono più Dei, e il politeismo è un assurdo un contraddittorio nei termini.

§. 4. *Della distinzione di Dio dalle creature, e dell'origine del male.*

22. Avendo noi di continuo sotto gli occhi ed essendo continuamente modificati da oggetti che sono fra sè diversi e però moltiplici, che ci assicurano in conseguenza della moltiplicità e diversità delle sostanze, la esposta dottrina dell'unità di Dio, siccome esclude il panteismo ed emanatismo, così già esclude ancora il dualismo. Pure, perchè questi due mostruosi errori agitarono già i pacifici campi della scienza e il panteismo specialmente non cessa nemmeno ora di mettere sossopra il mondo scientifico e morale, intrudendosi per tutto; noi quindi dalla provata unità di Dio prendiamo occasione di mostrare di quelli la bruttezza, l'empietà, la insussistenza, l'assurdità. Hanno essi le loro radici nella più remota antichità. Il dualismo, siccome è connato già, dapprima ebbe seguaci i Persiani e gli Egizi nei loro Arimanio ed Oromazio dipendenti da Mitra,

negli Osiri e Tifone dipendenti da Oro, Dei tutti egualmente, ma uno buono essenzialmente ed autore di ogni spirito e di ogni bene, cattivo necessariamente l'altro, autore di ogni corpo e di ogni male. Il dualismo, rinnovatosi più volte sotto varie forme, si estinse colla setta discesa da Manete, detta *Manichea*, cui invano si sforzò di dar valore e richiamare a vita Bayle. Il panteismo si trova tracciato, e nella Indiana scuola Vedantica, che professava solo Brama essere, e tutte le altre cose non essere che semplice illusione; e nella scuola Eleatica fondata da Senofane, che adottava per inconcusso principio — da niente non si fa niente — per negare la creazione; e presso alcuni della scuola Pittagorica; siccome trovasi riprodotto dai Gnostici, e dai Neoplatonici Alessandrini, e da alcuni realisti del medio evo. Riapparve poi nella restaurazione delle scienze, e sotto sembianze svariate anche attualmente vi si trafuga. Capo dei moderni panteisti è Spinoza, che definendo la sostanza = ciò che è in sè stessa, e che per intendersi non ha bisogno del concetto di un'altra cosa = venne e darle l'esistenza per suo essenziale attributo. Onde, riconoscendo per ena sola quelle cose che sono identiche, ed ogni sostanza identificandosi con sè stessa nell'esistenza ossia realità, venne a conchiudere delle sostanze, vale a dire delle cose che esistono, esservene una sola. Lui seguirono specialmente i filosofi trascendentali tedeschi, Fichte, che insegnò — l'io indeterminato e puro essere l'unica e infinita sostanza, che in forza de' suoi diversi concepimenti crea l'universo —: Schelling, che, sollevandosi al concetto assoluto della realità, ripose in questa, scevra d'ogni determinazione, differenza e forma particolare, la sostanza unica, eterna, infinita, di cui le cose tutte nell'ordine doppio reale e ideale non sono che apparizioni e trasformazioni: Hegel, che volgendosi all'idea nella maggiore sua astrattezza e identificandola coll'essere, la costituì il principio, la realità, il fine di tutte le cose. In essa ripose l'infinito, che, in potenza di un necessario sviluppo, incessantemente si svolge nella formazione e produzione di tutte le cose, così che Dio propriamente consiste nel diventare tutte le cose nei diventa. I Sansimoniani, Salvador, e in un senso i Socialisti e i Comunisti colla dottrina dell'assoluta eguaglianza e perfettibilità hanno esteso alla pratica e alla politica il panteismo.

23. Ma il dualismo prima di tutto è assurdo, se assurda è la dottrina di più Dei e se più Dei nè essere, nè si puonno pensare, siccome è dimostrato dal paragrafo precedente. Inoltre o il Dio malvagio dei Manichei è tutto malvagio, ovvero lo è in qualche parte soltanto. Se lo è totalmente, deve essere privo di potenza, di azione e di vita, e però di esistenza, cose che sono buone; quindi non è più. Se è malvagio in parte, quella malvagità sarebbe imperfezione e però sotto quell'aspetto non sarebbe Dio. Ma si conceda l'ipotesi; sarebbero ed egualmente, oppur non sarebbero od almeno non egualmente possenti que' due Dei? Nel primo caso non vi sarebbero nè beni nè mali nel mondo, perchè nelle loro egual potenza ed opposizione di natura dell'uno all'altro, l'un l'altro si annienterebbero scambievolmente le opere. Nel secondo caso colui che fosse men possente dell'altro sarebbe da questo soggettato e però non sarebbe più Dio. Nè mi risponda Bayle che ambedue codesti principi vivono indipendentemente ed operano in forza di un patto scambievole. Posciachè questo patto sarebbe a distruzione della natura di ambedue, se il buono non può permettere i mali, nè il malo per necessità di natura può convenire al bene. Onde, se si ammettessero, non sarebbervi nè beni cui non permetterebbe il principio cattivo, nè mali cui non permetterebbe il Dio buono; a che peraltro si oppone la esperienza dei fatti. Perlochè o dirli ambedue impotenti, perchè uno non può impedire i beni, l'altro i mali, e però non Dei; ovvero riconoscerne uno solo, buono, sotto cui per diverse ragioni esistano e beni e mali.

24. Ma appunto perchè i dualisti ci provocano all'esistenza dei mali per stabilire la loro dottrina, è pregio dell'opera spiegare che cose sono i mali e la loro origine per imporre loro assoluto silenzio.

Male, giusta la comune nozione, dicesi la negazione del bene. Egli è adunque l'opposto del bene; e siccome negazione

è posizione di nulla, che sta in opposizione od affermazione, posizione di qualchecosa; quindi siccome l'affermazione pone il vero e questo la realità ossia l'essere, che per questo stesso titolo è il buono, così la negazione pone il falso cioè il nulla, valeadire il non essere. Onde in quella maniera che il buono è il vero e con essolui si converte, e l'uno e l'altro nell'essere; il male è la negazione di bene e si converte in questa ed embedue nel falso, cioè nel non essere, nel nulla. Or quà giunti per ragionata osservazione e deduzione concatenata, quale origine può stabilirsi, qual cagione assegnarsi del nulla e del male? Certo niuna affermazione, sempre negazione, valeadire nulla. E perciocchè Dio è, ed è realmente e necessariamente, è quindi il vero necessario ed assoluto, il buono necessario assoluto, è puro e semplicissimo atto; però egli fa ed agisce sempre e nello agire non agisce il nulla, non fa il nulla, in conseguenza non fa il male che è nulla. E siccome il nulla non può essere il termine dell'azione di Dio, nè di lei l'oggetto; così nemmeno può esserlo il male, essendo tutti i fatti di Dio affermazione, realità, qualche cosa, e però sempre buoni. Da che consegue che il male non importa un principio che lo produca; anzi cotesto principio assoluto non può nemmeno essere, se pure con solennissimo supposto assurdo non vogliasi accozzare l'essere col non essere dichiarando il nulla autore del nulla: onde consegue di più che cotesto principio nè debbesi ricercare quale e cosa sia, nè ammettere che sia.

25. Non ostante, a ravvalorare ancor meglio queste verità, giova qui chiarire di più la nozione di male con tener dietro al modo di parlarne dei filosofi, per poi spiegarne più decisamente l'origine e l'esistenza sotto un Dio buono. Il male dunque, giusto quello che è stato detto, è il nulla: ma il nulla deltronde non si può concepire, ed il male si concepisce, perchè comunemente se ne parla: onde ciò avviene? Il male non si percepisce per sè; poichè il male è negazione, la negazione è il nulla, e il nulla non si può percepire, perchè è il nulla; dunque non si percepisce in sè stesso, ma solo nel bene, in quanto ha rapporto col bene stesso di cui è negazione o privazione. Si percepisce perciò il bene e si suppone non essere, e ciò è il male. Il bene impertanto è qualche cosa, è la realità. Il bene si può considerare sotto tre aspetti: in quanto è la realtà positiva o l'essere, e ciò sarebbe considerarlo *ontologicamente* o *metafisicamente*, siccome dicono i filosofi; in quanto è la realità perfetta o la perfezione, che sarebbe considerarlo *moralmente*; in quanto è una realtà corporea, che direbbesi considerare il bene *fisicamente*. Onde il bene è metafisico, fisico e morale. Dio, che è la realità assoluta e perfettissima da cui tutte le realità e le perfezioni procedono, è il bene ontologico assoluto, e il bene morale assoluto; gli esistenti che hanno l'essere per partecipazione sono il bene ontologico relativo, e sono il bene morale relativo in quanto sono intelligenti liberi e perfettibili, quelli che sono tali. Il bene fisico poi è *eminentemente*, al dir delle scuole, e virtualmente in Dio, in quanto fa, crea, dirige le forze materiali e le dispone e le ordina sia al fine proprio, sia al fine universale cosmico; non vi è fisicamente, poichè inchiude limitazione e imperfezioni nelle sue proprietà che non si addicono all'Essere perfettissimo; è poi *materialmente-formalmente* nel mondo, che consta in grandissima parte delle nature materiali. Or siccome il male è la privazione del bene; la privazione dei beni enumerati costituisce altrettante specie di mali; onde si hanno i mali metafisici, fisici e morali. Per altro duopo è avvertire, che siccome il nulla assoluto, l'opposto del bene assoluto, l'opposto di Dio non può pensarsi, onde non si può pensare non che essere neppure il male assoluto, quindi consegue l'impossibilità di un Dio malefico, di un principio assoluto del male. Risulta da tutto ciò che se parliamo in qualche modo di mali, questi non sono nè possono essere altro che relativi.

26. Ciò premesso, i mali metafisici relativi si riducono ad esprimere la limitazione degli esseri creati, degli esistenti. E siccome ogni essere creato necessariamente deve essere finito e limitato, e così inevitabilmente che nemmen Dio potrebbe fare il contrario, quindi vedesi che questi mali impropriamente diconsi

mali, che non sono mali per chi ragiona, sono mali solamente per chi vorrebbe accozzare i contraddittorii, che i creati e i finiti cioè fossero increati e infiniti. Invero, la esistenza per chi non ha ragion propria di essere, qualunque pur sia la misura e il modo onde viene impartita, è un dono del creatore ed è sempre un bene grandissimo. E perchè neppur Dio può fare l' impossibile, non può fare infinito il finito, quindi elargendo a qualch' esistente la esistenza entro i limiti che gli sono necessari, gli fa qualche cosa di buono, gli dà qualche cosa di bene e quindi egli è buono, siccome è buono per quanto si può dire il limite onde cotest' oggetto è circoscritto, perchè appunto ciò è a tenore della necessità della sua natura, perchè a tenore di questa necessità ciò lo distingue dall' essere infinito. E qui di passaggio siami lecito avvertire che, sebbene Dio possa partecipare in qualche modo alcune sue perfezioni alle creature, non può farlo mai però rispetto all' infinità, che è l' attributo onde dalle stesse meglio si distingue. Dunque la limitazione delle creature, che non è un male veramente, ma lo è soltanto pel modo di considerarle, procedendo esse da un Dio buono che loro dà quanto hanno, ben si concilia con questo Dio buono, che non può non farle finite.

27. I mali fisici non sono altro che, per la limitazione loro naturale, il disequilibrio, il contrasto delle forze fisiche, onde producono alcuni particolari sconcerti l' una sull' altra. Laonde a ben considerarli, essendo essi un risultato della natura delle cose, una conseguenza più che altro del male metafisico, non sono che impropriamente mali, anzi potrebbersi dir beni se si considerassero dal lato della limitazione necessaria alla sostanze create, e dal lato dell' esercizio delle forze che, solo come effetti loro, producono in altre questi sconcerti. Che se si riflette alla legge universale fisica preposta da Dio alla creazione, in cui tutte le cose hanno, prima un fine particolare, poi un fine universale cui giungere colle loro azioni e movimenti, fine cui realmente tutte attingono, avvegnachè qualche volta urtino fra loro e si impediscano a vicenda in qualche svolgimento particolare (dal che si conosce il freddo e il caldo, a cagion d' esempio, il variar delle stagioni, il cambiamento dell' atmosfera, il veleno di certi animali e di certe piante, i fenomeni dell' aria siccome i fulmini, la grandine, i terremoti, la carestia, la morte improvvisa di alcuni uomini, le malattie e i dolori fisici, essere non altro che esecuzione e adempimento inviolabile della legge data dal creatore al creato), si parerà manifestamente tutte queste cose non essere mali, ma realmente beni. Che direbbero poi i dualisti col loro protettore Bayle, se spiegassimo cotesti mali pel peccato di origine? Certamente codesti sconcerti non sarebbero nel mondo se l' uomo, che dapprincipio ne fu fatto siccome il re, abusando della sua libertà non avesse prima posto in certo modo lo sconcerto fra sè e il suo creatore, onde ebbe in punizione di questo reato lo sconcerto con sè stesso e fè sconcerti ancora fra alcune forze fisiche, che a di lui rispetto possono chiamarsi mali. Ma di questo non altri, solo sè stesso incolpi, nè l' uomo ne cerchi altra cagione che sè. Che direbbero se noi spiegassimo cotesti supposti mali per una volontà di Dio buono, onde intende conseguire il fine ultimo, il fine universale, l' ordine finale, per questi ammonendo, eccitando, correggendo, castigando gli uomini, acciocchè si ravvedano dai peccati, e manifestando i suoi infiniti attributi, giustizia, sapienza, mansuetudine, misericordia verso i medesimi? In tal guisa sarebbero assolutamente beni, perchè mezzi positivi ad ottenere beni grandissimi. Dalla qual cosa si rileva ad evidenza che nemmeno i mali fisici dannoci motivo a supporre un autore loro assoluto diverso da un Dio buono, anzi lo escludono onninamente.

28. Mali morali finalmente non sono altro che la mancanza o la privazione della conformità delle azioni umane alla legge morale; quindi non altro che la privazione del perfezionamento morale delle creature ragionevoli, le quali avendo un fine a cui sono ordinate, avendo un ordine finale e perfettissimo cui tendere per le loro azioni, non vi tendono realmente, perchè le azioni loro non pongono in rapporto a quella norma a cui le dovrebbero uniformare; e però sono vi-

ziose non virtuose. Ma chi non vede che in tal caso l'uomo solamente è autore di questi mali, non lo è Dio? Chi non vede che questi mali sono negazioni, non affermazioni, e però in sè propriamente nulla? Che se pure vogliansi chiamare affermazioni in quanto sono azioni dell'uomo, allora non sono mali ma sono beni, essendochè il male morale non consiste nell'esercizio delle forze, nell'azione, ma ha sua natura nell'opposizione di cotest' azione alla legge. Infatti Dio creò l'uomo, nel crearlo lo ordinò a sè perfezione reale assoluta, nell'ordinarlo a sè lo dotò della libertà di arbitrio, onde con maggior proprietà e dominio dei mezzi opportuni si dirigesse e giungesse a lui e lasciò così all'arbitrio del medesimo dirigervisi e giungervi, non cessando mai però nè togliendosi, siccome causa prima, di concorrere a tutte le azioni dello stesso, onde o coopera all'ordine cui fu destinato o se ne allontana. Che se appunto pel libero esercizio di sue forze vi si dirige e vi coopera, si ha il bene, la rettitudine morale, il perfezionamento, la virtù; e se no, vi è il suo opposto, l'imperfezione, il male morale. Ma se nel fare e nell'operare c'è il bene, e Dio concorre coll'uomo a fare, ad operare, Dio fa il bene solamente; e se il male consiste solamente nella deficienza dalla rettitudine, la qual deficienza nelle azioni umane deriva dall'abuso che l'uomo fa della sua libertà, già il male morale prima di tutto è un nulla e però non deesene ricercare un principio reale ed assoluto; oppure, se vuolsi qualchecosa, è opera solo dell'uomo che abusa del bene, non è opera di Dio, il quale concorre bensì nell'uomo a ciò che è bene, cioè l'azione fisicamente considerata, e alla libertà cui dona all'uomo ed è uno de più preziosi doni suoi, ma non concorre nè può concorrere al male, che è una negazione, è un nulla. Perlochè anche i mali morali si spiegano per un solo Dio buono, siccome si spiegano gli altri, senza aver ricorso all'assurda e strana ipotesi del dualismo. Anzi una considerazione seria e profonda sull'esistenza dei mali e sulla loro origine ci costringe ad ammettere un solo Dio, colla qual teoria rettamente tutto si spiega, mentre si incappa in gravi assurdi ad ogni piè sospinto con qualunque altra falsa ipotesi.

29. Quanto poi al panteismo, egli è tale un ammasso di contradizioni, che fa maraviglia come abbia potuto farsi campo in uomini che usano del benefizio della ragione. Esso infatti pone Dio essere tutte le cose e tutte le cose essere Dio. Or siccome tra tutte le cose vi sono le creature, che sono limitate, mutabili, imperfette, molteplici, diverse, alcuna volta opposte tra loro, finite, dipendenti, composte, condizionali; e Dio daltronde è uno, immenso, infinito, illimitato, perfettissimo, semplicissimo, identico a sè stesso, indipendente da chicchessia, immutabile, necessario, assoluto, già ne seguirebbe che Dio, o cotest' essere *tutto — le cose e tutto — Dio*, sarebbe al tempo stesso finito e infinito, mutabile e immutabile, uno e molteplice, semplice e composto, perfetto e imperfetto, identico e diverso, dipendente e indipendente, condizionale e necessario, assoluto e contingente. E poichè tutto ciò di che si pensa dovrebbe essere proprio di questo Dio grandissimo e assurdissimo, quindi sarebbe sempre in atto e sempre in potenza, mentre intanto Dio certamente è sempre in atto; quindi sarebbe diviso e indiviso, divisibile e indivisibile, però produrrebbe le azioni più ripugnanti in fra loro. Chè il medesimo ente si negherebbe negli atei, si bestemmierebbe negli increduli, si deriderebbe negli empi, si deturperebbe nel culto idolatrico, si venererebbe negli uomini religiosi e dabbene. Di più, approverebbe e riproverebbe il culto religioso, rispetterebbe e disprezzerebbe gli attributi divini, amerebbe il bene ed il male insieme, farebbe l'uno e l'altro, abuserebbe della libertà, punirebbe e premierebbe le uccisioni, gli adulterii, i furti, la calunnia; insomma per lui sarebbero indifferenti il vizio e la virtù, le azioni lodevoli o le biasimevoli. Or chi mai può, non dirò ammettere, ma nemmeno ascoltare con pazienza e senza fremere, raccapricciare a tanti assurdi, e tanta empietà? Il panteismo adunque nel solo suo concetto presenta tanta irragionevolezza che si confuta da sè stesso, tanto più se aggiungesi le empietà e mostruosità che contiene.

30. Poichè in vero le qualità e proprietà di questa unica sostanza tutta — Dio e tutta tutte — le cose a vicenda si oppongono e si escludono, e ripugnano fra loro nel medesimo soggetto, siccome il finito esclude l'infinito, il mutabile si oppone all'immutabile, il necessario ripugna al contingente, il semplice al composto, l'uno al multiplice. Anzi tutte le cose considerate siccome il complesso delle creature, essendo fornite di una classe di qualità che escludono le qualità opposte, essendo però realmente ed essendo sostanze; mentre certe qualità escludono siccome qualità proprie, le suppongono in un altro per essere elleno stesse realmente. Per vero, coteste cose siccome moltipliei, importano necessariamente l'uno distinto da loro, che le ordini; siccome contingenti suppongono il necessario per cui esistano; siccome limitate, l'immenso che le compenetri e le contenga; siccome finite suppongono l'infinito che le limiti, le faccia distinguere; siccome relative l'assoluto da cui dipendano; come imperfette il perfetto che le perfezioni; siccome composte il semplice che in sè abbia la ragione e il principio onde esse sono in rapporto; siccome creature suppongono il creatore, che le faccia, che le crei. Per queste ragioni nel paragrafo superiore provammo l'esistenza di Dio per l'esistenza degli esseri contingenti e per l'ordine che in loro si riscontra. Di maniera che sempre più empio ed assurdo rilevasi il panteismo, sia in sè, sia nel suo concetto, sia nelle sue dottrine e conseguenze che ne emergono.

31. Quanto poi a Spinoza, egli fabbrica tutto il suo sistema sovra un equivoco contenuto nella definizione della sostanza, di maniera che necessario fia che cade appena codesto equivoco sia eliminato. Esso infatti definisce così la sostanza = ciò che esiste per sè o si concepisce senza bisogno del concetto di un altra cosa da cui dipenda =, il che può intendersi in due sensi: o che la sostanza cioè escluda soggetto cui sia unita e di cui la sostanza si concepisca siccome modo; o che la sostanza siccome tale escluda non solo il soggetto di inerenza ma ancora la causa produttrice. Nel primo senso retta è la definizione di sostanza, ma nulla conchiude a favore dello Spinoza. Poichè, sebbene la sostanza esclude soggetto di inerenza, non per questo esclude principio di esistenza. Nel secondo senso, ed è quello inteso dallo Spinoza, *sostanza* accenna solamente sostanza infinita e improdotta; ma si può chiedere a Spinoza se veramente sostanza, che implica solamente ciò che stà in sè, da per sè senza principio di inerenza, voglia indicare essere improdotto. A che, se pure non vuole sragionare apertamente, non potrà rispondere affermativamente. E siccome non è impossibile nè improprio alla ragione concepire cose che abbiano l'esistenza e daltronde l'abbiano ricevuta sussistendo in sè, anzi ci pare che di tali cose di continuo si presentino al nostro pensiero ed esperienza: siccome non pare trovarsi inconveniente a pensare che ci siano e sianvi realmente più sostanze simili tra loro, ma differenti nelle qualità specifiche o individuali, secondo che appartengono a diverse classi: siccome nè è impossibile nè inconveniente concepire ed esservi perfezioni limitate e varie che trovano il loro compimento nella perfezione infinita, ma distinta da loro, che appunto per una virtù sua propria, mediante l'atto della sua volontà, quelle fa esistere; così possiamo ripetere a Spinoza che le arti sue, i suoi inganni, le sue frodi, per stabilire sopra un'ambigua nozione una dottrina assurda, non gli possono fruttare che o la taccia di malvagio ingannatore, o alla men trista quella di falso ragionatore e dappoco.

32. Consimile può essere la confutazione del panteismo di Schelling, di Fichte e di Hegel. Siccome essi basano tutta la dottrina loro sopra un falso concetto: o *dell'io* che vuolsi tutto ed unica sostanza, infinita e finita al tempo stesso, perfetta e imperfetta; laddove molteplici, quasi infinite ragioni ed esperienze ci assicurano dell'esistenza di altre cose diverse da lui: o *dell'assoluto*, che è detto da Schelling, con una veramente magnifica e ridevole contraddizione, il tutto e il niente, la affermazione e la negazione, il vago, l'indeterminato, l'informe, mentre noi abbiamo le migliori ragioni da distinguere la realtà dalla negazione: o *dell'idea*, così con-

cepita dall' Hegel che sempre sia se stesso passeggiero, che sempre comincia non si perfeziona mai; che sia Dio, il quale sempre è *in fieri* di tutte le cose, quando molte ne troviamo di ormai fatte e compiute; perciò spiegato il concetto e, nel senso assurdo, falso, empio, dato da loro, rigettato, onde necessariamente tutta la dottrina che vi posa sopra.

§ 5. *Degli attributi divini in genere e dell' aseità.*

33. Avvegnachè Dio, Ente perfettissimo, per la sua infinita perfezione non ammetta comunanza nè rapporto sostanziale con alcun altro essere, onde contenendo in sè e dando l' esistenza e la ragione di essere ad ogni genere e ad ogni specie, egli però non è, nè ha genere o specie; avvegnachè per questa ragione sia sostanzialmente e sia puro atto, nè sia comprensibile da noi; pure, essendo egli il perfettissimo e comprendendo in conseguenza tutte le perfezioni immaginabili, di alcune delle quali abbiamo cognizione ed espressione esplicita anche nelle creature, noi veniamo per queste appunto a rischiararcene ed assicurarcene il concetto, come dell' Essere, quantunque sostanzialmente incomprensibile ed ineffabile, il primo, il sommo, l' infinito. Laonde dimostrata la necessità assoluta di Dio, posta in sicuro la perfettissima unità, superiorità di lui su tutte le cose e la sua distinzione dagli esistenti prodotti per la sua libera volontà, ottima anzi doverosa cosa è passare di presente a svolgere alcun poco le dottrine che riguardano le infinite sue perfezioni in genere, che si chiamano con altro nome attributi, ad agevolarci quinci la strada per trattarne più esplicitamente le specie, a conoscere al meglio possibile la grandezza dell' Ente da cui solo ogni vero bene ha ragione ed esistenza, acciocchè siaci norma a conoscere ogni altro vero, ad amare il bene.

34. E qui stimo opportuno notare come le perfezioni sono di tre sorte, giusta il linguaggio delle scuole: *semplicemente semplici*, e sono quelle che sono veramente in sè perfezioni, compossibili con altre nel medesimo soggetto, quali sarebbero la sapienza, la bontà: *semplici*, e sono quelle che, sebbene perfezioni in sè, escludono però le relative, siccome la qualità di padre che sotto quell' aspetto esclude quella di figliuolo; le *rispettivamente* perfezioni, e sono quelle che sono perfezioni in un oggetto, imperfezioni in un altro, siccome l' estensione nel corpo, l' aggregazione di parti nel composto, imperfezioni nello spirito, nel semplice. Così in tre modi possono le perfezioni tutte essere contenute in Dio. *Formalmente*, allorchè vi sono in quanto sono veramente perfezioni e siccome tali, senza cangiamenti e senza limiti, sono contenute in lui; come sarebbe la sapienza, la bontà e simili: *eminentemente*, in quanto le perfezioni che sono nelle creature con qualche limite, si trovano in Dio senza limite alcuno, come sarebbe la esistenza e realtà, la bellezza, la prudenza, la semplicità ec.: *virtualmente* in quanto quelle che sono perfezioni nelle creature, ma veramente imperfezioni in sè stesse, egli ha la virtù di produrle in loro, ma in sè come tali e come suoi attributi non le contiene, quale la estensione, la moltiplicità nei corpi, la impenetrabilità, il peso e simili.

35. Ciò premesso, perfezioni od attributi diconsi in Dio tutte quelle proprietà che, per nostro modo di intendere, noi concepiamo in lui essenziali siccome costituenti l' essere suo necessario ed infinito, quantunque in Dio stesso non siano mica cose distinte fra loro. Varie divisioni degli attributi divini diedero i filosofi e i teologi. Le principali sono queste. Li divisero prima in *affermativi* e *negativi*: e dissero affermativi quelli che esprimono una perfezione nell' enunciazione, come onnipotenza, eternità; negativi poi chiamarono quelli che nell' enunciazione ci presentano quasi una negazione o remozione di imperfezioni, come l' immutabilità, l' infinità. Poi li divisero in *assoluti*, che dissero quelli che si concepiscono senza un termine esteriore a cui si riferiscono, come la infinità; e *relativi*, che si riportano ad un termine estrinseco in cui termina l' azione, come la bontà, la provvidenza. Li divisero anche in *fisici* e in *morali*, in *comunicabili* ed *incomunicabili*. E chiamarono fisici quelli, che si considerano sic-

come costituenti la natura divina, quali l'aseità, l'infinità: morali quelli che hanno rapporto alle azioni, non già di Dio *ad intra*, che in questo caso è necessario nell'operare, ma *ad extra*, in quanto, producendo le creature, per mezzo di questi è loro norma ad operare rettamente, quale la giustizia. Comunicabili dissero quelli che si pensano da noi siccome partecipati alle creature, come la bontà; incomunicabili quelli che scorgiamo impossibili ad essere partecipati da loro, come l'immensità. *Efficienti* vollero chiamati quelli che hanno rapporto alla produzione delle cose, siccome l'onnipotenza; *inefficienti* quelli che questo rapporto non esprimono, come l'unità. I teologi qui soggiungono gli attributi che diconsi personali ed esprimono le relazioni di origine tra le persone della Trinità, e che sono operazioni necessarie *ad intra*; ma poichè nulla di questi se ne può sapere per la ragione e solo li conosciamo mediante l'aiuto della rivelazione, quindi qui non se ne fa discorso siccome non appartenentivi. Tutte le antiesposte divisioni poi, purchè vengano rettamente intese e saggiamente applicate, si possono tenere, quantunque noi qui per brevità non adottiamo altro che quella che distingue gli attributi assoluti dai relativi.

36. Ma qui bene è da avvertire che, allorquando noi diciamo tanti attributi di Dio, non intendiamo mica nè possiamo intendere parti in lui, o modi, o proprietà, o cose distinte e diverse. No certamente: egli è assolutamente uno, egli è assolutamente, totalmente, sempre puro e semplicissimo atto; in lui dunque nulla vi è da distinguere, da separare; in lui tutto è identico assolutamente, nulla vi è di condizionale, di modale, di accessorio, ma tutto è sostanziale, necessario, assoluto. Laonde è impossibile in lui distinguere ciò che è, ciò che fa; è impossibile disgiungere e distinguere la sua essenza dalle sue perfezioni, queste da quella e tra loro. In Dio è la stessa stessissima cosa, *essere* ed *operare*, *intendere* e *volere*. Se non che, avendo porre noi un'attitudine ad intendere Dio, ed essendo e finiti e limitati di mente, nè Dio intanto lasciandosi vedere da noi quale è, almeno nella presente vita; quindi, data la limitazione della nostra forza conoscitiva e l'incomprensibilità dell'oggetto in quel modo ch'egli è, noi abbiamo duopo, a dare sfogo in qualche guisa alla nostra attitudine, di determinarci quasi la maniera di percepirlo e di intendere e circoscrivere lui alla stessa attitudine nostra in operare. Di maniera che concepiamo veramente Dio uno e semplicissimo, ma sotto la forma di un moltiplice ideale, che in conseguenza dà luogo ad un'infinità di concetti, in tutti i quali sforzandoci noi di intendere una realità assoluta, li applichiamo e concepiamo indi per essi il medesimo Essere. Perlochè, allorquando noi pensiamo Dio o gli attributi suoi, pensiamo sempre il medesimo Essere identico assolutamente con sè stesso e co' suoi attributi; concepiamo perciò questi, inseparabili, indistinti da quello e fra loro, siccome quello inseparabile dai medesimi, identico, indistinto da loro: ma essendo la nostra mente finita non potrà mai concepire cosa alcuna se non finitamente e quindi nemmeno Dio, così che ad averne una cognizione sufficientemente chiara è necessitata a distinguere l'essenza dagli attributi e gli attributi fra loro. Questa distinzione però, duopo è qui ripeterlo, è della mente per suo modo di operare e di conoscere, non è per la realità dell'Essere; in conseguenza è una distinzione puramente mentale. E sebbene sembri che abbia il fondamento nell'oggetto e sia però oggettiva, (errore prodotto da ciò che nel pensare dovendo la mente sempre riportarsi ad un oggetto, pensatolo poi nè più distinguendo il suo atto dall'oggetto, comunica a lui le sue forme) pure di fatto non è altro che apparentemente tale e realmente è soggettiva, mentre parte onninamente dallo spirito nostro.

Perlochè gli scolastici nei tempi andati disputarono già e lungamente sulla natura e le condizioni della distinzione dell'essenza dagli attributi divini e degli attributi tra loro, ma con quel prò e vantaggi per le verità che si possono attendere dalle logomachie, dallo spirito di partito, dalla tenacità delle proprie opinioni. Laonde, tenuto fermo all'identità assoluta e sostanziale dell'essenza di Dio cogli attributi, e di questi fra loro, e spiegato che tutta la distinzione, se qualche

cosa è, è soltanto per parte della mente intelligente, non per parte dell'oggetto, ci sembra che meno dovevasi combattere per mere questioni di parole, ed in altro impiegare il tempo. Conciossiachè per questi due veri sarebbersi potute abbattere valorosamente tutte le dissidenti od anche eretiche opinioni.

37. Rimane che esponiamo in qual modo Dio comprenda in sè tutte le perfezioni in modo infinito. Egli infatti è evidente che il concetto stesso di Dio, essendo di quell'Essere che è perfettissimo, comprende in sè infinitamente tutte le escogitabili perfezioni, onde non si può supporre perfezione alcuna la quale non sia in lui; poichè diversamente sarebbe l'Essere perfettissimo nel supposto e non sarebbe più al tempo stesso, perchè una qualche perfezione potrebbe pensarsi non in lui, non lui, e quindi egli non sarebbe più Dio. Arrogi a questo che non potrebbe trovarsi ragione per cui certe perfezioni fossero in lui, certe no, (se potesse non essere fornito di tutte le perfezioni); o perchè alcune sarebbero infinitamente infinite, altre non lo sarebbero, quante volte potesse o volesse supporsi che tutte le sue perfezioni non contenessero ogni realità, ogni estensione di perfezione, alcune volessersi supporre finite, limitate. Onde è che niuna perfezione può supporsi che non si trovi in Dio assolutamente, niuna ragione od entità di perfezione che realmente non sia in lui ed infinitamente; poichè essendo egli necessario ed assoluto non ha limite, non ha misura, non ha negazione nelle sue perfezioni che sono identiche con lui. Onde conchiudere si può giustamente che Dio è perfettissimo e che in sè comprende ed inchiude assolutamente tutte quante le perfezioni pensabili, e tutte in modo infinito.

38. A principio di questa teologia abbiamo esposta la dottrina sulla essenza di Dio; per cui di ciò qui nulla ripetiamo. Solamente osserviamo che, gli attributi essendo una stessa cosa con Dio, non si generano l'uno l'altro nè in sè, nè rispetto alla cognizione, e quindi che non vi è ordine di dipendenza reale dell'uno dall'altro; ma solo hanno un rapporto logico così che, uno appreso, gli altri più facilmente comprendonsi e quasi ci si schierano innanzi. Or se uno può stabilirsi come avente sugli altri il primato logico, questo certo deve essere quello per cui Dio stesso è, ed è autonomo e tale si apprende, vale a dire l'*aseità*, che quasi dà agli altri tutti la materia di essere e di presentarsi alla cognizione emana. E questa è la ragione onde gli scolastici riponevano nell'aseità la essenza metafisica e il *grado costitutivo* dell'essenza divina.

§. 6. *Degli attributi assoluti di Dio in specie.*

39. Che cosa siano gli attributi assoluti lo abbiamo esposto già sopra; qui dunque restaci a dichiarare quali siano. Essi per vero sono molti, ma noi numereremo soltanto i principali, nei quali tutti gli altri sono intesi ed in certo modo compresi: e sono, aseità, indipendenza, impassibilità, eternità, immutabilità, unità, semplicità, infinità, incomprensibilità, immensità, onnipresenza, immobilità, intelligenza, sapienza.

40. Dicesi ente *a se* quello il quale così esiste che non riconosce ragione di suo essere altro che da sè stesso, od *aseità* è la proprietà di cui può godere un essere per la quale da nessuno fuori di sè riconosce ragione di questa esistenza. Or che Dio sia da sè stesso e però goda dell'aseità risulta da quanto abbiamo detto fin qui e dalla nozione data di Dio. Poichè, essendo egli l'Ente assoluto, l'Ente necessario, necessariamente si concepisce siccome la ragione di tutte le cose e quale la loro condizione; di maniera che esso non sia per nessuna, se tutte sono per lui. Onde, essendo pure o non essendo da nessuno, avviene che essere debba da sè, e solamente da sè stesso debba riconoscere la ragione dell'essere suo, cioè goda dell'aseità. E perchè appunto non può concepirsi Dio siccome necessario ed assoluto senza concepirlo *a se;* perciò l'aseità fu altrove posta siccome il grado costitutivo della essenza divina.

41. Dall'aseità rilevasi la indipendenza. Dicesi infatti indipendente colui, che per essere o per operare non dipende da condizione alcuna. Ma Dio non dipende da altrui per essere; poichè è l'Ente ne-

cessario, assoluto, *da sè stesso*, e però altro ente innanzi a lui non può supporsi se non vuolsi negare la sua necessità: perciò egli, che è ragione da cui tutti gli altri dipendono, non può sottostare a loro. Nè dipende da altri per operare o per essere in un tal modo; poichè, siccome è da sè ed assoluto e necessario, è determinato da sè stesso ad essere necessariamente quello che è come è, e ad operare quello che opera come vuole.

42. Onde emerge ancora la sua impassibilità. Impassibile dicesi ciò che non può essere modificato da alcuna azione di altri, nè migliorare nè deteriorare. Or può migliorare o deteriorare bensì chi è dipendente da altri, ma non chi è indipendente, perchè non può ricevere nè essere forzato a ricevere l'altrui azione. Ma Dio è indipendente, dunque è ancora impassibile. Laonde allorchè dicesi Dio adirarsi, compiacersi, odiare e simili, devesi intendere di una certa esterna relazione, di una similitudine, non propriamente di una passione, che non può aver luogo in lui.

43. Eterno dicesi ciò che non ha avuto principio e non avrà fine, ed eternità fu già da Boezio, soscriventi i posteriori a lui, definita, = possesso perfetto e tutto insieme goduto di una vita interminabile =. « Quello dunque, soggiungeva egli, (De consol. pros. ult.) che pienezza di vita interminabile tutta insieme comprende e possiede, cui nulla del futuro manca e niente del preterito sia passato, ragionevolmente essere eterno si dice ». La eternità perciò strettamente intesa dice possesso reale ed attuale della esistenza e della vita in un sol atto e sempre attualmento, senza limitazione di principio o di termine; così che si distingue *dal tempo* propriamente detto, che è possesso di realità ma non perenne, cioè ammette principio e termine; e *dall' evo*, che almeno inchiude principio di esistenza. Or Dio è eterno. Poichè Dio esiste da per sè e in sè stesso riconosce la ragione del suo essere; egli è indipendente; ma l'Essere *a se*, l'Essere indipendente non riconosce da eosuoo la ragione di sua esistenza, quindi neppure il principio della medesima; e siccome non il principio, così nemmeno il fine, chè fino di esistenza non ha. Nè poteva dare il principio o il termine di sè a sè. Poichè, col darsi principio, avrebbe operato prima di essere, siccome nel terminarsi opererebbe dopo le non esistenza; il che ripugna, tanto più che ogni essere tenda necessariamente alla conservazione della propria esistenza. Dunque Dio è eterno.

44. Immutabile è ciò che non può essere diversamente da quello che è: di modo che immutabilità è la proprietà onde un essere non è soggetto a cangiamento. Cangiamento può avvenire in un essere, o quanto alla sostanza, o quanto alle perfezioni, o quanto alle operazioni: e però la vera immutabilità deve escludera qualunque di questi cangiamenti così che, per mostrare Dio assolutamente immutabile, duopo è far vedere che esclude onninamente coteste specie di cangiamenti. Ed infatti egli è immutabile nell'essere, perchè egli è necessariamente, egli è puro e semplicissimo atto, egli non dipende da alcuno; come dunque cotesto cangiamento sarebbe concepibile nella sua sostanzialità? Egli è inoltre immutabile nelle perfezioni; poichè infinito, come vedremo sotto, attualmente a infinitamente le possieda tutte, e indipendente e impassibile non può da altri nè perderne, nè acquistarne. Egli finalmente è immutabile nelle azioni: perchè, se sono *ad intra*, sono per necessità di natura e però non possono essere diversamente; se sono *ad extra*, tutto ciò che si fa da Dio si fa con ragione sapientissima, e però da tutta la eternità furono vedute e determinate tali liberamente, e liberamente si conservano tali nel volere e nell'azione divina senza che mai venga ragione di cangiarle.

45. Nè dicasi che Dio non è libero se, come immutabile, non può cangiare i suoi decreti; o che nella creazione fu necessitato, perchè immutabile; o che per questo le creature non sono contingenti. Conciossiachè Dio liberissimo è anche sapientissimo; e quindi, conoscinte da tutta la eternità e conoscendo sempre in un modo e non mai in un altro le ragioni di operare *ad extra*, queste stanno perpetuamente senza cangiamento alcuno e dar motivo a lui della libera azione sua, senzachè operi diversamente per non comparire ignorante e imperfetto. Onde Dio è libero, ma la libertà sua in rappor-

to colla sapienza vuole ch' ei non debba nè voglia cangiar mai i suoi decreti. Quanto alla seconda e terza obbiezione vale la stessa ragione. Poichè Dio non già fu necessitato a creare perchè immutabile, ed in conseguenza le creature non già debbonsi dire necessarie; ma siccome Dio è sapientissimo, però fin da eterno vide e si appigliò liberamente alle ragioni per cui fece le creature, senza riguardare, siccome sapientissimo, od anche lasciarsi motivo o ragione di fare diversamente. Perlochè, le creature divennero bensì possibili e reali, ma sempre secondo i dati della liberissima volontà sua, non secondo la necessità. Onde immutabile essendo per la cognizione, libero esso sempre rimase nella creazione, e contingenti le creature. Dio perciò non si è cangiato mai, perchè, sempre in atto e sempre sapientissimo e sempre liberissimo, sempre ha avuto le ragioni che lo hanno mosso a creare piuttosto che a non creare, come fece; ma le creature, appunto perchè creature, non sono state sempre e qualche volta hanno cominciato ad essere per la necessità di loro natura. Di modo che, quantunque sempre ma liberamente siano state per parte di Dio, non sempre sono state per parte loro; e quantunque non sempre siano state per parte sua, e però col passare dal non essere all' essere si siano cangiate, il cangiamento sta per parte loro non per parte di Dio, che fin da eterno per parte sua liberamente le ha create.

46. Dell' unità ne fu parlato sopra. Semplice dicesi ciò che esclude ogni composizione, che è l' aggregazione di cose distinte: e semplicità è la proprietà onde un essere esclude composizione. Di tre sorte è la composizione; fisica, che emerge da parti realmente distinte; metafisica, che emerge da proprietà, come da essenza ad esistenza, sostanza e modo, natura e personalità; logica, che emerge dalla differenza e genere. La prima è dei corpi, le altre di tutte le cose fuorchè di Dio. La vera semplicità esclude qualunque di queste specie di composizioni. Perlochè Dio, che è semplice in tutto il rigore del termine, esclude; e la composizione fisica, siccome intelligenza infinita; e la composizione metafisica, siccome puro atto; e la composizione logica, siccome assolutamente e necessariamente uno.

Infatti Dio è immutabile, ma il vero immutabile seco importa che nulla in lui avvenga di nuovo, però non vi sia successione di atti, di forme, di stato, non vi sia molteplicità; quindi sia semplice. Inoltre Dio è l' Ente perfettissimo; ma il perfettissimo include ogni realtà senza confine, senza limitazione, senza aumento: or dove è ciò vi è la realità, ma senza distinzione di elementi, senza molteplicità; dunque vi è la somma semplicità, dunque Dio è sommamente semplice. Questa sua semplicità è in lui assoluta e somma, e così tutta propria di lui, che non può competere a nessun' altra cosa, siccome sono la immutabilità e perfezione sua infinita. Infatti ogni altra cosa quantunque si dica semplice, pure si distingue nella potenza e nell' atto e nel passaggio dall' una all' altro; ogni altra cosa non gode della infinità, della perfezione assoluta, della immutabilità, ma anzi è circoscritta e limitata, comincia e finisce, passa per diversi stati, e ricevendo la esistenza da Dio, la conserva finchè e come piace a lui, ma sempre finita, contingente, mutabile, e però in certo modo composta. Ma Dio invece è per sè; quindi è necessario, esiste eternamente, non ha prima nè dopo; è uno assolutamente; è purissimo, semplicissimo atto perpetuo, mai non fu e mai sarà in potenza; è la realità autonoma, indipendente, assoluta: dunque in lui non solo non vi è, ma nemmeno puossi concepire molteplicità, composizione di sorta alcuna, ed è semplice di una semplicità di realità positiva, di perfezione assoluta, di una semplicità piena e concreta infinitamente, che esclude ogni limitazione, ogni negazione, ogni imperfezione, ogni astrazione; è semplice di quella semplicità assoluta, che è impartecipabile a qualunque altra cosa.

47. Infinità è possesso di ogni perfezione e realità; onde infinito dicesi ciò che possiede la realità e la perfezione intiera, senza limite, senza misura, senza mescolanza di imperfezione qualunque. Dio è infinito. Poichè col nome *Dio* intendiamo quella cosa, di cui migliore e più perfetta non si può concepire: or questo importa esclusione di limite nell' essere,

e l'assoluta illimitazione tanto nell'essere quanto nelle perfezioni, che sono realità in sè considerate individualmente, come tutte insieme prese; ma ciò è infinità: dunque Dio è infinito. Dio è necessario, Dio è indipendente, Dio è puro e semplicissimo atto, Dio è uno, dunque Dio esclude superiorità od uguaglianza, dunque esclude ogni confine, dunque illimitatamente possiede la perfezione e la realità, dunque è infinito.

48. Però Dio è incomprensibile. Dio è infinito, ma noi siamo finiti: e siccome l'infinito non può capire nel finito, quindi Dio propriamente è incomprensibile per l'umano intelletto. Di modo che se in qualche modo dicesi che si comprende Dio, devesi intendere che se ne apprende la realità e gli attributi suoi necessari fino a quel punto che al finito è dato elevarsi verso l'infinito, senza pretendere che veramente comprendere si possa.

49. Immenso è ciò, che così è senza limiti, che, trovandosi sostanzialmente per tutto, è presente sostanzialmente ad ogni cosa, ed ogni cosa sorpassa ancora colla sostanzialità sua: e però immensità è quella perfezione onde Dio, non avendo limiti di essere, è non solo dappertutto, ma infinitamente ha nella sua sostanza per essere da per tutto. L'immensità è distinta dall'infinità, in quanto questa esclude limite nelle perfezioni e quella esclude circoscrizione nella sostanziale presenza a tutte le cose. Dio è immenso. Dio infatti è necessario, Dio è da sè. Dio è perfettissimo; dunque, siccome non dipende da alcuna cosa nell'essere, così non può avere alcun limite per essere; dunque niuna cosa può essere cui non sia presente sostanzialmente. Dio è puro e semplicissimo atto sostanzialmente, e per questo egli crea e continuamente produce tutte le cose, anzi niuna cosa può essere che non sia da lui per questo suo atto continuo e sostanziale. Or siccome non può concepirsi che egli crei le cose senza esservi presente, così che egli sostanzialmente le produca operando senza compenetrarle, e le compenetri senza essere loro intimamente presente; quindi egli è immenso, perchè essere intimamente presente a tutte le cose compenetrandole dice immensità. Anzi, poichè niuna cosa potrebbe essere senza la sostanziale azione di lei, nè questa potrebbe darsi senza compenetrazione delle cose che si produrrebbero; quindi, non solo essendo presente a tutte le cose che sono, ma avendo sostanzialmente tanto per essere presente a tutte quelle che sarebbero o potrebbero essere, è assolutamente immenso. L'immensità implica a più forte ragione la onnipresenza.

50. Mobile dicesi ciò che può passare da un luogo all'altro successivamente; immobile dicesi l'opposto: onde immobilità è la proprietà di non dovere nè poter passare da un luogo all'altro successivamente. Se Dio è semplicissimo, certo è indivisibile, non moltiplice e però non successivo; se immenso ed onnipresente si trova di fatto presente intimamente, compenetrante tutte le cose che sono; ed ha nella sua sostanza tanto da trovarsi sempre presente a tutto ciò che potrebbe essere, e ciò illimitatamente, infinitamente, senza esaurirsi mai. Che se è così, qual cosa è ove Dio non sia, ove in conseguenza possa o debba andare per trovarvisi presente? Niuna, nulla. Egli dunque non ha in che e dove passare, perciò egli è immobile.

51. A nulla varrebbe aver discorsi fin qui gli attributi assoluti di Dio, se non aggiungessimo ad essi quello che ne è siccome il principale: quello per cui, come l'uomo si distingue da tutte le creature, esso Dio si concepisce siccome l'essere più eccellente non solo, ma ancora siccome colui che ha potuto fare e ordinare le creature, cioè la intelligenza e la sapienza. *Intelligenza* è il principio onde conosce l'essere conoscente; e *sapienza* è non tanto la cognizione perfetta di tutte le cose, quanto la retta disposizione dei mezzi ai loro fine. La intelligenza di Dio è perfettissima, siccome perfettissimo è Dio stesso, è una, è semplicissima, è assoluta, è universale, perchè abbraccia tutte le cose, e Dio è puro e semplicissimo atto. Perlochè nella intelligenza e sapienza di Dio non si distinguono la potenza e l'atto, l'intelligenza e l'intelletto, l'esercizio e la facoltà, la sapienza e la scienza propriamente detta; ma per quello stesso per cui Dio è nella eternità e senza principio, egli è intelligente e sapientissimo, egli intende infinitamente sè e tutte le cose che sono

e possono essere, perchè sono e possono essere solamente per lui.

Or Dio è intelligente. Infatti abbiamo già notato altreve ebe egli è la prima idea, la prima verità, l'assoluto intelligibile; egli è l'archetipo a sè e l'esemplare per la produzione di tutte le cose, le quali, come contingenti, dipendono da lui, Essere assoluto; dunque è ancora il primo intelligente, perchè deve pensare le cose per farle, le deve fare a tenore degli archetipi che in sè tiene da dalla eternità, e deve però anche pensare ed apprendere sè stesso. Egli è Essere infinite e perfettissimo, ma certo la mente e l'intelligenza sono perfezioni; dunque le possiede: e come è infinito, onde le sue perfezioni non debbono aver limite; e come è sempre in atto per la sua necessità; così la sua mente e la sua intelligenza è sempre in atto e sempre infinitamente conosce ed ordinatamente conosce tutte le cose, per cui egli è sapientissimo. Dio arricchì le anime umane di intelligenza, e l'intelligenza non è già di quelle perfezioni che si chiamino relative o condizionali, ma è una perfezione in tutto il rigore del vocabolo: inoltre Dio creò tutte le cose e nelle svariatissime loro classi e proprietà le dispose con ammirabile ordine, bellezza ed armonia; or ciò non potrebbe avvenire se Dio non avesse intelligenza cui comunicare alle creature e sapienza per ordinarle; dunque Dio è fornito di intelligenza e di sapienza infinita, perfettissima, attuale, permanente, onde intende infinitamente sè e intimamente e sostanzialmente conosce tutte le cose che sono e che potrebbero essere, siccome conosce l'impossibilità di quelle che non potrebbero essere.

§. 7. *Degli attributi relativi in specie.*

52. Spiegato sopra che cosa intendiamo per attributi relativi di Dio genericamente, ci rimane da esporre in specie le verità che loro appartengono, cosa che facciamo nel presente paragrafo, premesso il ruolo di quelli dei quali facciamo esposizione e sono, la volontà, la libertà, l'onnipotenza, la bontà, la beneficenza, la giustizia, la veracità, la fedeltà. La creazione, il concorso, la provvidenza e la conservazione saranno il soggetto di quest' altro paragrafo.

53. Volontà è il principio onde si appetisce il bene e si avversa il male. Cotesto principio non si può supporre se non in colui che conosce, il quale intanto vuole un bene o ripugna ad un male, in quanto uno conosce qual bene, l'altro qual male. E cotesto principio può supporsi mutabile, in quanto per mancanza o imperfezione di cognizione o rimane sospeso sulla determinazione da prendere, o passa dalla potenza all' atto, o da un atto passa ad un altro, o piega al male, o s' appiglia al solo bene apparente, o cangiasi nelle sue decisioni: eppure può supporsi scevro da coteste imperfezioni, in quanto perfetta e sicura avendo avuta la cognizione del bene e del male, con un solo atto, anzi in quel medesimo atto si è determinato a favor del primo contro il secondo, senzachè possa o debba cangiar mai per l'impossibilità della cognizione diversa. Perlocchè l'uomo, che pure è fornito di volontà, essendo imperfetto nella cognizione, è soggetto a tutte le imperfezioni della volontà citate in primo luogo; Dio al contrario, che è perfettissimo nella cognizione delle cose tutte, che anzi è in essa un puro e semplice atto, è altresì un puro e semplice atto in tutta la eternità nella sua volontà, la quale perciò perfettissima, assoluta e somma si identifica colla sua sostanza; Dio perciò è fornito di volontà perfettissima. Per vero egli è intelligente, ma l'intelligenza porta seco la volontà: dunque è fornito di volontà. Di più Dio è perfettissimo, ma la volontà è una perfezione; dunque Dio ne è fornito. Inoltre Dio nel creare fornì alcune creature di volontà, che è una perfezione in stretto senso; or non può essere nell' effetto più di quello sia nella cagione, dunque Dio possiede la volontà. Finalmente Dio creò il mondo, oggetto contingente; ma ciò suppone elezione nel creatore ed elezione suppone volontà, dunque Dio ha la volontà.

54. Di due sorte sono gli atti della volontà di Dio; altri interni onde ama sè, altri esterni onde produce e conserva le cose fuori di sè. Quanto all' atto interno non può non porlo, però Dio è necessitato: infatti Dio non può non conoscersi nè può

non amarsi. Quanto agli atti esterni Dio gode di libertà, onde può porre e non porre le cose esteriori e porle in quel modo che più a lui piace. Allorchè si parla di atti in plurale riguardo a Dio devesi intendere per nostro modo di esprimerci, poichè Dio è puro e semplicissimo atto.

Siccome Dio quale intelligenza assoluta ed infinita conosce tutte le cose e così le fa intelligibili, in egual modo volontà prima, reale ed assoluta determinando il possibile lo fa reale e lo attua fuori di sè. Di modo che, siccome l'intelligenza di Dio è la ragione dell'intelligibilità delle cose create, la volontà è la ragione della loro esistenza. Per conseguente la volontà di Dio è la causa delle creature. Infatti la causa efficiente assoluta ha per ragione di sua operazione la sua bontà, in quanto cioè è diffusiva di sè, sia per la efficienza sia pel fine. Poichè la causa efficiente assoluta prima di sè non avendo essa nè ragione alcuna, non può prendere le ragioni di fare altro che da sè stessa, nè le ragioni sue possono essere altro che quello onde intende di manifestarsi e di diffondersi in certo modo in altri fuori di sè per farli e farli migliori; ma tutto ciò implica atto di volere e quest'atto di volere è la ragione stessa per cui si diffonde, per cui fa le cose, quindi l'atto del volere e la volontà stessa è la causa efficiente delle cose. E siccome diffondersi e determinarsi di diffondersi è totalmente da lui, perciò il fare le cose, il come e il quanto del fare è tutto da lui con una libertà assoluta; onde concependo noi la volontà di Dio qual principio per cui le cose sono, e però siccome potenza riguardo a loro, apprendiamo la diffusione attuale di lui nell'estrinseca attuazione dei possibili, cioè la creazione, quale l'atto suo.

Questo discorso mostra già la libertà della volontà divina. Ma si aggiungano queste ragioni in conferma. Se Dio non fosse libero sarebbe necessitato; ma non potrebbe essere costretto ad agire se non o da sè, o dalle cose fuori di sè. Ma da sè non lo può essere per le opere *ad extra*; poichè in tal caso mancherebbe di una perfezione, e Dio d'altronde è perfettissimo: nè dalle cose fuori di sè; poichè, essendo tutte perchè egli le ha fatto, non potevano dar legge a lui per essere fatte. Dunque Dio che è perfettissimo e indipendente gode della libertà, che è perfezione; onde liberamente ha fatte le cose dipendenti da lui. Arrogi a questo che egli ha data ad alcune creature la libertà, che certo non avrebbe potuto loro impertire, essendo perfezione reale, se egli prima non l'avesse posseduta. Inoltre una causa necessaria opera con tutte le forze, e quindi Dio, infinito, operante necessariamente, avrebbe dovuto operare e creare infinitamente; ma oltrecchè egli ha fatto ciò che ha voluto e come ha voluto, ciò sarebbe stato un impossibile; dunque ad evitare gli assurdi devesi tenere la libertà di Dio come verità incontrastabile. Finalmente, se Dio avesse operato *ad extra* necessariamente, i termini dell'azione sua cioè le creature sarebbero state necessarie ed immutabili; pure osservasi il contrario; dunque Dio le fece come, quali e quanto volle, però è libero. Duopo è però conciliare la libertà coll'immutabilità, le quali si conciliano così. Dio è eterno nell'essere, egli è eterno nel conoscere, egli è eternamente libero nell'operare *ad extra*, nel manifestare le sue perfezioni, nel glorificarsi accidentalmente; ma appunto, perchè eterno nel conoscere, ebbe eternamente presenti le ragioni per determinarsi a fare le cose che fa, ed eternamente libero si determinò a farle piuttosto che no, a far questo piuttosto che altre, in questo modo piuttostochè in un altro; perciò, non potendosi mai nell'infinita sua sapienza cangiare i motivi di operare, nemmeno si sono potuti cangiare i voleri liberamente emessi. Che se intanto nella eterna libera determinazione della creazione le creature non esistono da eterno, ciò è per la natura loro, che, create, hanno dovuto cominciare. Sarebbe poi sciocchezza solennissima chiedere perchè le creature non hanno esistito prima del tempo in cui hanno esistito, se avanti che esistessero il tempo non era.

« La divina volontà è assolutamente
« libera e questa libertà è somma perfe-
« zione impossibile a piegarsi al male
« che, nulla com'è, non può essere ter-
« mine dell'atto di Dio. Dio è infinita sa-
« pienza; in lui per niun modo può con-
« cepirsi capriccio, ignoranza e succes-

« sione di cognizioni; la sua sapienza « esclude ogni limite, conosce tutto in« finitamente e ad un atto, e perciò la « sua attività, identica al suo essere e « alla sua intelligenza, è infinitamente « libera. Questa divina libertà non si « può concepire al modo della nostra di« fettosa e limitata e soggetta all' abuso « nel suo esercizio, perchè in noi l' in« telligenza è circoscritta dall' ignoran« za, e la volontà è mutabile, ma in Dio « è somma, assoluta e perfettissima, si « riconosce nelle sue operazioni denomi« nate *ad extra*, e consiste nell' attinen« za e relazione dell' atto intrinseco di « queste al loro termine estrinseco ». Mazz. Tom. 1.° pag. 203.

55. Potente dicesi chi ha valore da fare, e onnipotente chi ha valore da fare ogni cosa. Allorchè dicesi *di fare ogni cosa* devesi intendere di ciò che è fattibile e non involge contraddizione; chè a questo non si stende l' onnipotenza. In conseguenza chi è onnipotente non può compartire a' suoi fatti tutte le loro possibili forme al tempo stesso, sebbene possa fare più di quello che fa e diverse cose e migliori. Non può fare ciò che è in opposizione ai suoi attributi ne può rifare sè stesso, perchè con ciò si annienterebbe, il che implica contraddizione.

Dio è onnipotente. Dio infatti è perfettissimo; ma la onnipotenza è una perfezione, dunque Dio la possiede. Dio è indipendente e liberamente vuole ciò che a lui piace, ma il suo volere espresso dà la realità e nulla daltronde può circoscrivere il suo volere se non l' impossibile cui egli non vorrà mai più, dunque è onnipotente. Diò è l' Essere necessario, egli dunque ha in sè la ragione di sua esistenza; e siccome abbiam provato sopra che l' Essere necessario non può essere altro che uno; quindi, se esistono cose fuori di lui, egli ne è la ragione, siccome è la ragione delle possibili. Or come ne è la ragione se non perchè egli solo fa le prime e può fare tutte quelle che possono essere e che la ragione della propria esistenza non hanno in sè ma in lui? Ciò daltronde manifesta ed esprime onnipotenza; dunque Dio è onnipotente.

56. Buono non dicesi altro che ciò che ha realità, ordine, proporzione con qualche cosa; onde bontà è lo stesso che perfezione. La quale può considerarsi ed in rapporto all' essere, in quanto in qualche cosa vi è tutto o solo in parte, e in rapporto all' ordine e alle perfezioni in quanto anch' esse vi sono tutte e senza limite, oppure alcune soltanto e con qualche confine. Nel primo caso è bontà assoluta, nel secondo caso bontà limitata. Dio è bontà assoluta. Egli infatti è, è assoluto, è necessario, è infinito, è perfettissimo, dunque è buono assolutamente di qualunque siasi bontà. In quanto buono Dio ha rapporto col bene, cioè con sè: quindi egli per questo ama sè e le sue perfezioni infinite e se ne compiace: ma siccome fra le sue perfezioni si trovano e la volontà e la libertà e l' onnipotenza, delle quali sono termine le creature, però non potrebbe per la sua bontà amar sè senza amare ancora i fatti dei suoi attributi, le creature, cui egli per questo ed ama e conserva e procurane il bene. Onde dicesi appunto la bontà vera essere diffusiva di sè. Dio cioè, essendo ed amandosi, ama le sue infinite perfezioni; ed amando le sue perfezioni, ama quelle per le quali è mosso ad attuare esternamente i possibili; ed amando queste, ama ancora i termini loro; onde, operoso ed attivo essenzialmente, per la sua libertà facendo le creature, loro si comunica colla sua bontà, facendo parte a loro in certo modo della sua perfezione, del suo ordine e proporzione inverso al bene, che è egli a sè stesso; per cui elleno, mediante l' atto creativo, partecipano alla bontà, alla perfezione. Perlochè Dio essendo buono sostanzialmente e per questa sua bontà diffondendosi sopra le creature nel crearle, esse si concepiscono siccome partecipanti alla bontà e tendenti in ultimo fine, siccome beni finiti, limitati, parziali, al bene assoluto, illimitato, totale, valeadire a Dio, buono assoluto.

57. Perchè poi Dio come buono è diffusivo di sè, perciò appunto è beneficentissimo. Chè benefico è chi ha volontà costante e costantemente fa bene altrui. Or Dio, siccome diffusivo e buono, non si compiace di sè e de' suoi attributi che per farne parte alle sue creature: e di questi benefizi divini portiamo con noi di continuo le prove; dunque Dio è benefico.

58. Giustizia dicesi la costante e perpetua volontà di distribuire a ciascuno

premio o pena a tenore dei meriti o dei demeriti; la giustizia adunque è la bontà applicata secondo sapienza. Onde la giustizia importa, volontà sincera di dare a ciascuno a tenore del meritato, cognizione retta delle azioni che meritano, cognizione delle regole per decidere del merito o demerito. Dio è giustissimo. Per fermo Dio è buono assoluto ed è diffusivo di sè, ha dunque la costante volontà di dare a ciascuno il meritato; e come ai buoni il premio per il bene fatto, così ai malvagi la pena pel male perpetrato, perchè non potrebbe altrimenti comunicarsi loro se non appunto in manifestazione di ciò che toglie da loro il disordine, la difformità dalla perfezione. Inoltre Dio è sapienza infinita, conosce dunque tutte le cose e tutte le azioni loro, e approfonda tutte le norme del bene operare con un solo atto, applicandole per questo stesso atto agli oggetti proporzionati. Perchè poi egli è sapientissimo, non opera quindi alla cieca, a caso, a capriccio, non si lascia trasportare dalle passioni, ma, essenzialmente retto, essenzialmente buono, prende sè per norma del suo operare *ad extra* e rispetto alle creature; dimanierachè, e questo comunicandosi e diffondendosi sopra di loro, si diffonde la coerenza, la inalterabile conformità a sè stesso; per cui perfettissimo, infinito, regolator supremo, legislatore assoluto e autonomo, non può pendere nè a destra nè a sinistra nel comandare e nell'applicare i risultati dei suoi comandi. Ma ciò mostra giustizia e giustizia assoluta, dunque Dio è giusto. La giustizia, la bontà, la sapienza hanno tal rapporto scambievole che quasi non si possono concepire separate l'una dall'altra.

59. Verace è chi non inganna nell'asserire qualche cosa; fedele è chi mantiene la promessa data. Dio è verace ed è fedele. Poichè Dio è perfettissimo, Dio è buono, Dio è giusto; or non sarebbe tale se non avesse la costante volontà di asserire il vero e la costante volontà di mantenere la promessa. Ragione di inganno o di infedeltà sono, od ignoranza, o dimenticanza, o incostanza, o impotenza, o timore, o malvagità. Ma Dio è sapientissimo, e con un solo e perpetuo atto apprende e vuole quelle cose che vuole; egli gode di una volontà liberrima, illuminata perpetuamente da una intelligenza sapientissima; egli è onnipotente: egli è indipendente; è buono e perfettissimo; dunque niuna di quelle cause lo può far mancare alla verità o alle sue promesse: dunque Dio è verace e fedelissimo.

§. 8. *Dell'influenza di Dio sull'essere delle creature e della partecipazione sua nelle azioni* loro.

60. Gli attributi relativi, dei quali abbiamo or ora tenuto ragionamento, si esercitano sopra le creature è vero, ma però non così come quelli di cui andiamo a trattare adesso, che tale immediato e diretto rapporto hanno con essoloro che in certo modo, se le creature non fossero, non potrebbero i medesimi nemmeno pensarsi. Essi sono la creazione, la conservazione, il concorso, la providenza.

Creare, dicevano gli scolastici, è = trarre una cosa da nulla di sè e del soggetto =: onde *creazione* dissero quell'atto per cui Dio, causa e sostanza prima, fa esistere, non avendo elleno esistito mai nella sostanza nè nella forma, non cavandolo egli da sè o dalla sua sostanza, le cause e le sostanze seconde. Perlochè creazione importa produzione dal niente sia della forma sia della sostanzialità, e quindi la vera creazione esclude il panteismo. Poichè come potrebbe dirsi che le creature per opera della onnipotenza divina sono prodotte dal nulla di sè e del soggetto, qualora fossero parte della stessa sostanza creatrice. La creazione importando è il passaggio dal non essere all'essere, fra i quali estremi infinita è la distanza, che ad essere superata implica potenza infinita: ma di questa potenza infinita ne gode solo Dio, che solo è onnipotente ed infinito; dunque di Dio solo è proprio il creare.

Ed egli veramente ha creato tutte le cose. Infatti Dio è da sè ed è in conseguenza sostanza prima ed autonoma: egli è onnipotente e gode di volontà libera, come è stato provato sopra; siccome indipendente ed autonomo si soggetta tutte le cose, di modo che nessuna avendo uguaglianza di essere con lui, da lui dipendono tutte nell'essere e nella forma:

siccome volente, libero ed onnipotente le cose che sono fa come, quando e quanto a lui piace. Onde niuna delle cose che sono, fuorchè Dio, essendo autonoma, tutte dipendono da Dio in quanto da lui hanno ricevuto l'essere e la forma loro; e niuna fuor di lui essendo onnipotente hanno da lui solo ricevuta l'esistenza in quella misura nella quale Dio loro la compartì: la qual cosa esprimendo creazione, manifestamente scorgesi che Dio solo è creatore.

64. *Conservazione* si definisce = l'azione divina per cui le creature perseverano nella ricevuta esistenza colle loro proprietà =. Due specie di conservazione distinguono i filosofi, *positiva* o *diretta*, e dicono essere quell'influsso o volere positivo, esplicito, diretto e continuato onde Dio mantiene le creatura nell'esistenza ricevuta una volta; *indiretta* o *negativa*, e chiamano tale quella onde Dio rimove gli ostacoli conducenti alla distruzione delle creature, e, per positiva azione contraria non conientandole, lascia che perdurino e da sè stesse si mantengano nell'esistenza. Perciò secondo i primi l'annientamento si farebbe colla sola cessazione di Dio dall'azione positiva per cui esistono le creatore; secondo quelli della conservazione indiretta l'annientamento si fa colla posizione di un volere contrario all'esistenza della creatura. E i filosofi stessi dividonsi nello spiegare la conservaziona, tenendosi alcuni per la diretta altri per l'indiretta. Ma per vero dire la conservazione indiretta, sebbene in apparenza più facile, in sostanza è veramente assurda. Infatti prima di tutto questa opinione torrebbe a Dio il potere di annientare le cose. Poichè nella conservazione indiretta Dio per annientare le cose dovrebbe emettere un'azione sua positiva distruttrice di loro per ritornare al niente, avendo perciò per termine il nulla. Ora può concepirsi specialmente in Dio l'azione reale e positiva la quale faccia il nulla, ed abbia per termine il nulla? No certamente per chi vede sano. Eppure nell'ipotesi sarebbe da ragionare così: se le cose create per essere abbisognano dell'azione positiva di Dio e basta loro l'azione negativa o sospensione di azione e di volere per essere conservate, all'annientamento ci vuole un'altra azione e volere positivo terminato nel nulla.

Inoltre tutte le creature sono contingenti, però per sè sono indifferenti ad essere o a non essere; onde, essendo, ripetono la ragione sufficiente di loro esistenza da un altro che le faccia esistere; anzi, esistendo, non cambiano per la esistenza la loro natura di contingenti o di indifferenti ad esistere e però di dipendenti da altri in ciascun istante della loro esistenza, ma perseverano sempre colle condizioni loro connaturate di esistenza. Or, quantunque pel primo voler positivo siano fatte esistenti da Dio, non esigendo però per natura loro di durare ad esistere, nè connettendosi necessariamente l'uno l'altro gli istanti della loro esistenza, qualora non si ammetta il positivo volere di Dio in ogni istante della loro esistenza siccome ragion sufficiente della medesima, quale sarà cotesta ragione? Non il voler di Dio, che si suppone non perseverare in quanto positivo; non la creazione, che, allorquando diede l'esistenza nel principio, sortì il suo effetto; non il primo istante della esistenza, perchè questo non ha connessione necessaria coi susseguenti. Forse la virtù stessa della cosa creata? Ma niuno dà più di quello che ha, nè ciò che non ha, e però, non avendo indipendentemente l'esistenza, nemmeno se la può conservare; e poi con ciò creerebbe, perchè darebbe a sè stessa l'esistenza continuata, ciò che non conciliasi colla forza creata. Forse dovrà ammettersi effetto senza causa? Niuno al certo vi si adatterà. Se dunque non vuolsi incorrere assurdo alcuno egli è giocoforza confessare che la conservazione è diretta, continua e positiva. Inoltre le creature o continuano nell'esistenza perchè Dio vuole che esistano, o vi continuano ancorchè Dio non voglia la loro esistenza. Questa seconda cosa non può asserirsi, se si oppone all'infinita volontà e potenza di Dio; dunque si avvera il primo caso, che esprime conservazione diretta. Finalmente le creature sono per l'atto del volere di Dio che le trasse dal nulla. Or Dio nello esprimere il suo volere dovette comprendere tre cose, l'esistenza cioè, il modo, e la durata dell'esistenza delle cose, altrimenti il volere divino non avrebbe avuto un

termine compiuto: se dunque le cose perseverano nell'esistenza, certo ciò è per un atto positivo della volontà divina e però per una conservazione diretta. Onde, perchè appunto Dio conserva le cose nell'esistenza per quell'atto pel quale loro la diede, giustamente la conservazione diretta è detta una continua creazione, e l'annientamento delle creature si spiega a maraviglia senza rompere in assurdi per la cessazione del volere di Dio.

62. Nè oppongasi che la continua creazione nella conservazione diretta implica l'assurdo dell'annientamento continuo e della riproduzione delle cose con tutte le loro forme ed atti, in distruzione della libertà: o che la conservazione diretta presenta Dio siccome più imperfetto degli artefici umani, di cui le opere perseverano ad essere senza l'azione continuata ed immanente del loro autore.

Poichè quanto a quest'ultima difficoltà è assolutamente improprio il paragone. Le opere degli artefici umani non acquistano mica nè ricevono dall'artefice l'essere, sola la forma presente, la quale ancora, quantunque nella specificazione non esistesse, esisteva già nella sua attitudine e nella attuabilità: dimodochè dovendo ogni essere creato esistere con una forma e potendone ricevere tante, riceve di fatto una piuttosto che l'altra, ricevuta la quale persevera in quella secondo la naturale sua disposizione anche senza l'azione continuata dell'artefice, finchè un'altra non gli sia data, essendochè nell'esistenza con una qualche forma è da altro artefice conservato. Ma nella creazione e conservazione tutto al contrario va la cosa: e siccome l'oggetto avanti di essere creato non è affatto, nè indipendentemente da chi lo crea è sostenuto, di conseguenza legittima il creante deve conservarlo pel volere stesso onde lo crea, se non vuole che ricada nel nulla.

Quanto all'altra obbiezione poi, non già dicesi continua creazione in quanto Dio ad ogni istante annienta e riproduce la cosa, che sarebbe assurdo ed anzi inchiuderebbe un improvvida e sciocca interruzione e ripresa dell'atto creativo senza forse mai formare l'oggetto; ma si intende che quella forza stessa di Dio che trasse le creature dal nulla, quella stessa non interrompendosi mai, ma perseverando indivisa, continuando il suo primo influsso, conserva le creature in quell'esistenza positiva che loro elargiva una volta. Nè ciò è in contrasto con la libertà umana. Poichè Dio tanto nel dare che nel conservare le creature si tiene riguardo a loro nella medesima azione, o quindi, siccome loro ha donate certe facoltà nel crearle, questo stesso e l'esercizio loro ad esse mantiene con quell'azione onde, avendole create, le conserva. E ciò, come è chiaro, non è in contrasto con la libertà dell'uomo.

63. *Concorso* dicesi allorchè due o più cause producono il medesimo effetto. Quanto a Dio il concorso in prima dividesi in *generale* e *speciale*: generale è quello pel quale concorre a tutte le azioni delle creature, e si chiama ancora *fisico*; speciale è quello onde concorre alle azioni dei ragionevoli colle leggi, col precetto, col premio, colla pena, e però alle azioni moralmente considerate, per cui si chiama ancora *morale*. Il generale è di due altre sorte: simultaneo od immediato, ed è quello onde Dio insieme colla creatura fa qualche effetto: mediato, ed è quello onde per mezzo della causa seconda produce un effetto. Perciò dicesi Dio concorrere immediatamente alle azioni delle creature, se loro dà l'esistenza e per sopra più ad ogni azione individua con loro produce l'effetto; mediatamente, se dà solamente le forze alla causa seconda per produrre l'effetto.

Coloro che ammettono la conservazione solamente indiretta professano ancora coi Deisti, pei quali Dio dopo create le cose niun pensiero si prende più di loro contento della sua felicità, il concorso solamente mediato: quegli altri della conservazione positiva insegnano il concorso immediato: onde dalla dottrina esposta sopra è facile rilevare quale opinione noi ammettiamo nel presente caso.

Infatti se le creature non sono se non in conseguenza di un volere positivo di Dio pel quale le cava dal nulla e le fa essere; se esse non perseverano ad esistere se non per l'azione e voler positivo, diretto, continuo ed immediato di Dio, onde hanno e l'essere positivo loro e delle loro facoltà, e il mantenimento del-

l'essere, dei modi, delle facoltà ed esercizio delle medesime, già è evidente che le cose esistendo e perseverando ad esistere ed operare individualmente per l'assistenze, immanenza e continuità dell'atto creativo, per questa continuità e immanenze dell'azione sua Dio concorre fisicamente, positivamente, immediatamente alle azioni delle creature, alla produzione dei loro effetti. E da questo appunto hassi per distinguere la causa e sostanza prima dalle cause e sostanze seconde, in quanto queste non sono sostanze se non perchè quella le crea, nè sono cause se non per l'assistenza e concorso di quella alla conservazione ed esercizio delle forze loro, e quella è causa, e sostanza in quanto per sua natura è, e per sua assoluta indipendenza opera; distinzione che svanirebbe se la conservazione diretta e il concorso immediato non si ammettessero.

64. Nè questa teoria si oppone o diminuisce la causalità o l'efficacia o la libertà delle creature. Poichè, non dicesi già che Dio da per sè produca l'effetto nelle creature senza loro; ma si sostiene anzi che egli con loro produce gli effetti, in quanto non potendo elleno esistere nè operare senza essere create e conservate nell'essere e nell'esercizio di loro forze, Iddio appunto per un volere suo immediato e prossimo mantiene ad esse l'esistenza, le proprietà o forze, e l'esercizio o gli atti di coteste forze.

Nè dicasi che con ciò si ammetterebbe il concorso di Dio al peccato. Perciocchè Dio concorre bensì alle azioni, che sono realtà, ma non alle negazioni, e tale è il peccato. Tutte le azioni sono esercizio di forze; e sotto quest'aspetto sono bene, non sono peccato, e Dio vi concorre; in quanto poi l'azione è in opposizione, è negazione della legge è il male, è il peccato, e sotto quest'aspetto, essendo negazione, Dio non vi concorre. Si distingua dunque il fisico dal morale dell'azione, e si dica che Dio concorre al primo non concorre al secondo e non si troverà più inconveniente alcuno nello ammettere il concorso immediato di Dio a tutte le azioni delle creature.

65. *Providenza*, quasi veduta delle cose lontane o veduta antecedente delle cose, è = la costante volontà divina ed incessante ragione eterna per la quale Dio, creando tutte le cose, le ordina ad un fine determinato per mezzi prestabiliti e tutte le fa tendere a cotesto fine, o sia esso particolare di ciascheduna secondo la propria natura di creatura necessaria o di libera, o sia fine generale ed ultimo cui esso creatore si prefisso, con somministrar loro gli aiuti valevoli a conseguirli ambedue =. Perlochè la providenza, la quale in ultimo è l'indirizzo delle cause secondo al fine loro, si distingue e dal fato, che, spingendo inevitabilmente all'azione, esclude la libertà, e dal caso che, non supponendo previsione, esclude fine. In diversi modi può Dio indirizzare le creature al loro fini, in conseguenza le varî modi si considera e si divide la providenza. Si dice cioè providenza *generale* e universale, se si considera in quanto dirige tutta quanta la creazione verso il suo fine universale e supremo: dicesi poi *particolare* o speciale, se si considera como indirizzato un ordine particolare di cose al suo fine particolare: se si considera in quanto regola tutte le forze fisiche, per cui non solo tendono ma veramente concorrono con mirabile accordo all'armonia dell'universo fisico, qual fine delle natura, si dice providenza *fisica*; e providenza *morale* se fa che le creature intelligenti e libere man mano per le loro azioni operino il proprio perfezionamento e concorrano e giungano al proprio ultimo fine morale, che è Dio, sommo, vero, infinito bene.

66. Dio è provido. Per fermo Dio ha creato il mondo e l'ha creato per sue libera volontà bensì, ma a tenore de' dettati della sua sapienza. Or se egli nel crearlo non lo avesse indirizzato tanto al fine universale, quanto le cose che il compongono ai fini loro propri, essendochè tutto quanto hanno e sono le creature l'hanno ricevuto nella creazione e non hanno potuto darsi nulla, sarebbero rimaste senza un termine cui tendere o quindi chi le ha fatte non comparirebbe più sapientissimo. Ma ciò non può dirsi di Dio, dunque la sapienza per la quale fu conosciuto e fatto il mondo lo dovette ordinare e far tendere a suoi fini, il che dice providenza. Onde per negare la providenza duopo è negare la sapienza

o la creazione stessa. Il mondo esiste realmente e in molte delle cose che lo compongono lo scorgiamo ordinato, vedendo che tendono ai fini loro, mentre in quelle di cui non scorgiamo i fini non conosciamo d'altra parte nemmeno mancanza di ordine; ora armonia e disposizione saggia delle cose create dice providenza, e Dio, come ha creato, così ha armonizzato ed ordinato il mondo; dunque Dio è provido.

Dio ha creato il mondo, Dio lo conserva con un'azione positiva e immanente, Dio concorre a tutte e singole le azioni delle creature, Dio è sapientissimo e intelligentissimo, Dio è onnipotente, è buonissimo, or con asserire di Dio tutti cotesti attributi, siccome abbiamo provato fin qui, può egli nemmen pensarsi che non sia providentissimo, se tutti cotesti attributi non altro esprimono che una cognizione, un volere, un affetto, una cura particolare e determinata di tutte le cose? Forse cotesta cura disdirebbe alla sua infinita maestà? Ma è piuttosto sommamente dicevole ad un reggitore sovrano sorvegliare minutamente tutte le cose su cui stende l'impero. O forse manca di cognizione e di potenza? Ma abbiamo provato altrove come Dio sia un puro, potentissimo, sapientissimo atto sostanziale e come quindi nulla sia che non sia da lui e non sia stato conosciuto da lui nelle sue più intime proprietà fin da eterno; dunque, come ha fatte tutte le cose, così le ha ordinate tutte ai loro fini precisi. Forse la cura e la sollecitudine delle cose, come dicevano alcuni, gli avrebbero recato noja? Ma nulla di questo si certo: perciocchè Dio, atto puro, semplicissimo, e bontà infinita, il tutto opera con cotest'atto e provvede a tutto, e tutto comunicandosi e manifestando per mezzo delle sue creature le sue infinite perfezioni. Onde avviene che, siccome non può supporsi Dio senza concepirlo assoluto, necessario, intelligente, perfettissimo, ragione e causa di tutte le cose, così non può concepirsi Dio senza concepirlo provido: o però o Dio non è, o il concetto suo è necessariamente di infinitamente provido.

A confermare in ultimo questo vero si aggiunge il consenso universale degli uomini, il senso comune, e l'irresistibile propensione di natura, onde gli uomini stessi sono portati a credere all'esistenza di un Dio providentissimo, che regge e governa i destini dell'universo, di cui per ogni parte ci si manifestano i segni e le testimonianze. La providenza infatti ci confessano e ci segnano le pratiche religiose presso tutti i popoli anche barbari e feroci, i sacrifizi cioè ai numi per ottenere qualche bene o allontanare qualche male, le supplicazioni, i riti, le orazioni. Questa ci testimoniano i rimorsi della coscienza onde sono punti i malvagi anche per delitti occultissimi; questa la consolazione che provano gli uomini nell'esercizio delle virtù, specialmente se nascoste agli altrui sguardi; questa l'invocazione spontanea del divin nome all'aspetto dell'imminente pericolo; questa ancora la sacrilega malvagità del bestemmiatore, che certamente i divini attributi o il nome in onta della divinità stessa non oltraggerebbe, se nel fondo del suo cuore non fosse persuaso che nulla avviene nel mondo senza l'ordinamento o la permissione di Dio.

67. Alla providenza obbiettano: 1.° Se Dio fosse provido inutili sarebbero le sollecitudini nostre rispetto agli eventi che si succedono, cui non potremmo mai disviare dal suo corso. 2.° Sarebbevi e risplenderebbe nel mondo un'ammirabile giustizia coll'ipotesi; e però i buoni sarebbero premiati, puniti i malvagi; cosa che non vedesi avvenire, anzi per lo più il contrario. 3.° Non sarebbervi nel mondo tante cose inutili o nocive.

Ma si risponde al 1.° La divina providenza rende soverchie bensì ed inutili le nostre sollecitudini smodate e presuntuose, quali sarebbero quelle di fermare il corso o far cangiare direzione agli eventi naturali, non le modeste cure. Chè avendo il Creatore fatte le cose acciocchè per azioni loro peculiari e determinate tendano ai loro fini, non esclude che per le facoltà e uso delle forze loro vi concorrano, anzi lo inchiude; e quindi per parte delle creature ragionevoli vuole concorso razionale, provido, sollecito, riflessivo ai loro fini, secondo gli ordini e i mezzi loro prefissi da sè, e però vuole che abbiano cura e sollecitudine di tutti gli effetti che avvengono, acciocchè procurino a guardarsene se nocivi, o farli

servire a sè quando utili, avendole create intelligenti a quest'oggetto. Soltanto dunque intendo rendere nulle e casse le sollecitudini della falsa prudenza degli uomini, allorchè per questa pretendessero deviare il corso delle cose prefisso dalla sua providenza.

Al secondo argomento si rispondo. Prima di tutto è falso che i buoni per lo più siano vessati, prosperosi i malvagi, e a quest'oggetto la storia passata e la contemporanea ancora potrebbero somministrare dei fatti convalidanti l'asserto. Del resto avrebbe valore l'opposta difficoltà, qualora non vi fosse altro che la presente vita ad essere premiati del bene o puniti del male. Ma siccome esiste un'altra vita nella quale saranno giustissimamente fatte le parti e tutti, e a questa appunto aspetta Dio per fare il giudizio equo e dare il compimento agli ordini della sua providenza; perciò il vedere qualche volta il buono depresso, esaltato il malvagio non ci dà motivo a negare la providenza, anzi deve confermarci nella fede di lei in questo che aspetta tutti per rendere nella vita futura il suo a ciascuno, e punire pienamente del male fatto il malvagio, siccome premiare sovrabbondantemente il buono delle sue azioni virtuose.

Al terzo. Per poter negare la providenza dall'esistenze di cose inutili o nocive, siccome le chiamano alcuni, bisognerebbe conoscerle intimamente per dichiararle tali e conchiudere contro la providenza: ma siccome niuno conosce intimamente tutte le cose nè i loro fini, non può in conseguenza dichiararne nessuna inutile o nociva. Anzi molte che si giudicherebbero tali, ben esaminate, si trovano utilissime e create appunto per fini sapientissimi. Non infatti molte bestie che si dicevano velenose e nocive, si è scoperto che sono utilissime, in quanto purgano l'aria dai miasmi che diversamente rimarrebbero ad infettarci? Non forse molte orbe che a noi sono inutili, sono necessarie ad altri esseri? Daltronde, per pronunziare un giudizio retto, le cose debbonsi misurare in rapporto all'armonia universale, non in rapporto particolare fra loro: e se cotesta osservazione si farà si scorgerà chiaro che tutto ciò che è nel mondo fu fatto con un fine sapientissimo, che ad un ordine sapientissimo è sapientissimamente diretto, se altro non fosse alla manifestazione degli infiniti attributi di Dio.

SEZIONE SESTA

COSMOLOGIA

1. Il secondo oggetto peculiare e determinato dell'indagine e cognizione filosofica è ciò, che viene espresso nel secondo e nell'ultimo membro della formola prima scientifica cioè la creazione o gli esistenti, valeadire gli oggetti creati. Or avendo noi già data una notizia sufficiente della creazione in ontologia, qui, supponendo lei medesima onde le creature hanno esistenza e si intendono e servendoceue all'uopo, restaci a trattare delle creature. Col nome di creatura si intende tutto ciò che è stato fatto liberamente da Dio per creazione. La creazione implicando ordine e disposizione per parte degli oggetti creati, implica di necessità simultaneità e successione. Il complesso degli esseri creati, degli esistenti simoltenei e successivi si chiama *mondo*, *universo*. Perlochè mondo non è solamente il globo terraqueo che abitiamo, ma è mondo tutta quanta la creazione e però abbraccia la università tutta delle creature e tutto ciò che è compreso negli indefiniti limiti dello spazio e del tempo. Delle creature intendiamo indagare in questa sezione, non nelle individue verità e rapporti di ciascheduna, chè laboriosa troppo ed impossibil opera sarebbe, ma di quelle verità che loro tutte riguardano in quanto creature ed a tutte sono comunicabili egualmente, e però delle verità, concetti universali, leggi e rapporti onde tutte insieme sono dominate, regolate e fornite. La somma di questo indagini forma la parte della filosofia che fu chiamata *cosmologia* dai greci vocaboli (cosmos) ordino, e (logos) discorso: in quanto, ne ammirabile ordine posto dal Creatore osservandosi nell'universo, per una specie di appropriazione esso stesso fu chiamato *cosmo*, e cosmologia la scienza che ne tratta. Si che la cosmologia può dirsi = la scienza dell'universo nelle sue verità generali =. L'universo poi nel suo compiuto concet-

to implicando un principio da cui deriva, l'Ente, un fine a cui è ordinato, il ritorno all'Ente, dei mezzi destinati ed armonicamente concorrenti al conseguimento del prestabilito fine, il complesso degli esistenti, noi col trattare di queste tre cose e di ciò che loro necessariamente si connette avremo esposto ciò che appartiene alla cosmologia.

§. 1. *Della realtà e principio dell'universo, origine, modo e tempo dell'origine del mondo.*

2 Poichè i veri che costituiscono la cosmologia versano tutti e si raggirano intorno all'universo, conveniente anzi necessaria cosa è, fin da principio e avanti di far altro passo porre in sicuro e stabilire incontestabilmente ciò che viene supposto come postulato incontroverso in tutte le indagini di che ora trattiamo, ciò che provato tutte le indagini relative vengono a poggiare sopra base saldissima, senza di cui crollerebbero, la realtà voglio dire dell'universo e degli oggetti corporei. Certo può parere strano a taluno che da noi prendasi a dimostrare la reale esistenza dell'universo e però dei corpi, classe notabilissima degli oggetti che concorrono a costituirlo, e se ne faccia un articolo peculiare di ricerche; ma la maraviglia cesserà quante volte costui ponga mente ai molteplici ripetuti sforzi di non pochi filosofanti, i quali hanno preso a combattere con cavilli cotesto domma filosofico tanto certo ed evidente e la persuasione tanto radicata di questa comune ed ovvia verità. Che adunque l'universo con tutti gli esseri creati che il compongono esista realmente è assicurato: 1.° dal fatto della cognizione: 2.° dalle modificazioni che sono in noi prodotte dagli oggetti corporei: 3.° dal fatto della nostra esistenza: 4.° dalla comune persuasione e dal fatto e persuasione degli stessi scettici.

3. Colla voce *universo* si intende il complesso degli esseri simultanei e successivi, e però il complesso degli esseri limitati, condizionali, finiti. Or che l'universo esista è provato dal fatto della nostra cognizione. Di vero che noi abbiamo idee, cognizioni, concetti di esseri finiti, limitati, condizionali, di esistenti, niuno che ha seme di senno vorrà porre in dubbio. Or la cognizione di necessità ci porta alla realtà ed esistenza dell'oggetto conosciuto. Infatti la cognizione non è altro che la visione ideale cui dell'oggetto ha l'intelligente, non è altro che la presenza reale dell'intelligibile all'intelligente e lo apprendimento immediato, la percezione che questo ha di quello. Una cognizione che non fosse un apprendimento vero e reale di qualche cosa è inconcepibile. Se adunque l'universo non fosse reale, nemmeno potrebbe pensarsi da noi, nemmeno potremmo avere idea, concetto, cognizione, vuoi di lui, vuoi di tanti oggetti individui che il compongono. Esso è dunque realmente, perchè realmente gli uomini lo pensano, ne hanno cognizione. Sarebbero per avventura le cognizioni di nulla? O può forse aversi la cognizione di ciò che non ha esistenza, del nulla? Perlochè non essendo la cognizione altro che l'oggetto veduto colla mente dal conoscente, l'esistenza della cognizione dell'universo di questo assicura l'esistenza.

4. Nè si obbietti qui che il detto da noi proverebbe troppo, proverebbe cioè la reale esistenza esterna della cosa dall'idea chiara e distinta della medesima, dottrina che fu contrastata universalmente a Cartesio. Poichè niuno ha mai potuto contrastare a Cartesio l'esistenza reale dell'oggetto della cognizione, come è chiaro da sè, se cognizione implica necessariamente oggetto della medesima, o ideale questo sia e generale ed astratto e logico, oppure materiale e concreto, sempre reale però; ma solo ai è a ragione contrastato a Cartesio, che la cognizione, la quale assicura l'oggetto, assicuri la realtà esterna concreta dell'oggetto nel modo onde dall'operazione sintetica del pensiero viene ideata e composta. Così un monte d'oro (esempio recato in prova) esiste dal fatto logicamente per l'operazione ideale sintetica, esiste realmente negli elementi e basi della operazione sintetica, monte cioè ed oro; non esiste per altro realmente in concreto all'esterno, in quanto un monte d'oro veramente esista. Ma la cognizione, la quale ha suo precipuo fondamento nell'idealità, prescinde per sè dalle condizioni concrete e bassa nell'astratto ed

universale. Or noi diciamo che dalla cognizione si prova realmente esistente l'universo in generale in quanto essere condizionato, sebbene di molti de' suoi componenti non abbiano individua cognizione nè possiamo provarli esistenti. Ove dobbiamo osservare ancora che la cognizione e idea di universo non è già da noi formata ad arbitrio per operazione sintetica, ma è un'idea esistente in noi dai primi atti della nostra vita intellettuale, a principio confusissima e constante di più e diversi elementi coincidenti tutti nel concetto di finito, limitato, creato; divenuta poscia idea e cognizione più definita e contornata, ma sempre universalissima e basante sopra realità non costituite da noi per operazione sintetica, ma presentatesi spontanee al nostro pensiero.

5. L'universo è provato reale ancora dalle modificazioni che sono in noi pei rapporti necessari ch' esse hanno colle esistenze che compongono l'universo stesso. Coteste modificazioni non sono altro in fondo che la cognizione di che parlavamo or ora, o le rappresentanze, come direbbero altri, che noi abbiamo degli esseri dell'universo. Or coteste rappresentanze si riferiscono gli esseri dell' universo quali esistenze reali: onde procedono dunque entali rappresentanze se non dalla reale esistenza del loro oggetto, se nulla si dà senza ragion sufficiente? Forse gli scettici risponderanno con Kant che provengono dalle condizioni naturali e struttura dello spirito nostro? Ma lo spirito nostro, chieggo io, non è semplice e immateriale; anzi non è ella sempre la stessa ed invariabile la struttura sua: le rappresentanze che ha al contrario non sono elleno, e gli oggetti rappresentati non compariscono forse e non sono anch' essi varii, diversi, moltiplici, concreti ed assai di loro materiali? D' altronde un essere che opera in forza di sua natural condizione non dovrebbe egli darci gli atti suoi e i loro risultati consentanei alla natura sua e alla natura della sua azione, per non ammettere un effetto senza cagione che ne spieghi e ne giustifichi l'esistenza? Imperocchè una rappresentanza, che non ha altra ragion determinante se non la natura del soggetto onde dimana, non può a meno di non somigliarsi al suo soggetto in tutto ciò che è e che inchiude. Adunque da che mai procede tanta diversità tra il principio e l'effetto; tra lo spirito, nell' ipotesi, operante per condizione necessaria di sua natura e le rappresentazioni degli oggetti, suoi risultati; tra lo spirito semplice e la cognizione dell' oggetto che implica il composto; tra lo spirito uno e la rappresentanza del vario e molteplice; dello spirito, che ha le idee, coll' essere vario e mutabile secondo la successione e diversità di moltissime circostanze? Diranno forse con Fichte che provengono dalla determinazione della volontà? Ma è chiaro che la volontà non opera senza una previa cognizione, e la cognizione deve essere relativa all' oggetto intorno e cui deve esercitarsi la volontà. Daltronde ad intima esperienza di ciascuno è certo ancora che la volontà può dominare bensì sopra certe cognizioni in quanto al rifletterví sopra, ma, sull'averne ad arbitrio certune particolari e individue corporee, non ha alcun potere indipendentemente dai loro oggetti, che siensi presentati antecedentemente al nostro pensiero per essere appresi. Eppure dovrebbe ciò essere quante volte la cognizione delle esistenze dipendesse dal puro arbitrio della volontà. Diranno forse che procedono dal beneplacito della suprema cagione? Lo dicano pure, ma sarà lore giocoforza asserire ancora cotest' empia ed assurda dottrina, che l' Ente supremo cioè, verità e veracità per essenza, incapace sostanzialmente di ingannarsi ed ingannare, sia malizioso fabbricatore di menzogna, di errore e di falsità. Chi daltronde si indurrà mai più ad inghiottire tanta empietà e stranezza per menar buono altrui un capriccioso ritrovato a puntellar teoria cotanto contraria all' intima persuasione di ciascuno? Stando adunque che delle rappresentazioni e cognizioni, cui noi abbiamo degli esseri creati, non può assegnarsi ragion sufficiente oltre la loro esistenza; e che tutti i ritrovati degli idealisti e scettici per ciò spiegare non reggono a fronte ed esame di sana ragione; stando ancora che anche nostro malgrado noi abbiamo modificazioni le quali ci si manifestano come passioni, che però implicano principio esterno producentele in rapporto

con loro, quali modificazioni rappresentanti esseri finiti e materiali; rimane che domma incontrastabile si tenga in filosofia l'esistenza del mondo od universo.

6. Dal fatto della nostra esistenza. In vero qual sarà uomo, anche di poco senno, che oserà negare la propria esistenza; qual sarà idealista, che negherà l'esistenza dei propri pensieri? Degli scettici non occorre parlare, perchè essi si contradicono ad ogni mossa di piè. Il solo professare la propria fede, di essere scettici cioè, è per loro una contradizione. Essi adunque debbon tacere nè con loro v'ha luogo a discorso. Quanto agli altri poi, se non possono non ammettere almeno la propria esistenza e l'esistenza dei propri pensieri; siccome l'esistenza propria e quella dei propri pensieri sono un che di reale indubitatamente; siccome sono daltronde cose finite, limitate, molteplici, contingenti, e il mondo non è altro che il complesso degli esseri simultanei e successivi e contingenti, appare non potersi porre in dubbio l'esistenza e la realità del mondo, posta la incontrastabile realità dell'esistenza propria e dei propri pensieri. Potrà bensì farsi luogo a disputare se l'universo consista nell'esistenza del me e dei propri pensieri soltanto, oppure se in questo e in tutto il rimanente creato; ma non mai però se l'universo esista, considerato quale il complesso degli esseri simultanei e successivi, ammessa l'esistenza del me e dei propri pensieri. D'altra parte questa dimostrazione è da noi addotta non per chi tiene l'esistenza di realità create, esterne al me e alle proprie idee; ma per chi nega ogni realità creata, vera e positiva, oltre il me e le idee.

7. Finalmente la realità dell'universo si prova dal fatto della comune persuasione, anche degli stessi idealisti e scettici, sulla realità delle cose create e dell'universo. Poichè, qualunque sia l'opinione degli idealisti e degli scettici sulla realità di un mondo e dei corpi, non cessano per questo dal nutrire, medicare, riposare dalle fatiche il proprio corpo, dal guardarsi dai pericoli che loro sovrastano dai corpi estranei, in una parola dal fare ed avere somma cura di sè; il che non dovrebbero se volessero essere conseguenti nelle loro opinioni. Prescindendo poi da costoro e consultando semplicemente non le nude deduzioni logiche, ma quella ferma persuasione la quale nell'uomo risulta dal concorde uso delle sue facoltà, consultando quel senso pratico del vero che sdegna tutte le inopportune difficoltà e prove soverchie ove la evidenza rifulge, e però coglie immediatamente sicuro e ritiene per indubitate le verità più potenti, ovvie e comuni, niuno vi ha tra gli uomini il quale osi, non che mettere in controversia, propor dubbi nemmeno per esercizio di ragione sull'universo e sua esistenza reale, o se sia e debba tenersi quale lo conosciamo, finito cioè, dipendente, limitato, mutabile, imperfetto, mobile, molteplice nei suoi componenti, diversi e variamente fra loro ordinati, connessi e disposti. Sì che per molte e valide ragioni rimane provato che l'universo esiste realmente.

8. Ma a chi ben riflette apparisce ad evidenza che esso è contingente, siccome abbiamo già accennato. Infatti, se noi prendiamo a considerazione la nozione che si dà dell'universo, troveremo ch'esso non può essere altro che contingente. Conciossiacosachè l'universo si dice essere il complesso degli esseri simultanei e successivi; or complesso, simultaneità e successione implicano necessariamente molteplicità, finità, limitazione, mutabilità, in conseguenza condizionalità, contingenza, dipendenza. Però l'universo nè è, nè altrimenti da noi si può concepire che siccome un complesso di esistenti, un tutto armonico che consta di molti elementi, una moltitudine di realtà condizionate, di forze finite, di sostanze create, il che tutto arguisce somma contingenza e però assoluta dipendenza dal Necessario, siccome Causa prima che tutto produce, Ragion sufficiente per cui tutto sussiste, Uno assoluto da cui ogni cosa armonicamente viene ordinata verso l'unità. Se poi prendiamo ad esame qualunque degli esseri che concorrono a costituire l'universo vi scopriremo non altro che sempre finità, limitazione, mutabilità e condizionalità naturale, e però dipendenza, contingenza. Di tal maniera che la contingenza del mondo evidentemente risulta sia dalla considerazione

delle esistenze componentilo, sia dal complesso delle medesime; in quanto, tanto nelle parti che nel tutto, nulla vi è che importi necessità, sì che e del tutto e delle parti sia possibile il contrario e la non esistenza. Or è chiaro che ciò di cui il contrario è pensabile, è contingente. Il mondo dunque sotto ogni aspetto è contingente.

9. Daltronde egli presenta in sè il compimento e l'esecuzione perfetta di ciò che fu detto colà ove fu scritto che tutto fu fatto « in pondere, numero, et mensura » tanta è la simmetria e l'ordinamento sapiente che manifesta. Non io starò qui a farne una minuta esposizione e prova; mi basterà asserire, specialmente alle persone non cavillatrici ma di buona fede e di senno, che tuttociò, che finora è stato esaminato con attenzione profonda e conosciuto del mondo, presenta armonica ammirabile simmetria, siccome ordinamento di esseri finiti a dei fini sapientissimi nei modi più semplici; che ciò che non conosciuto prima, viene sottoposto giornalmente a disamina non fa altro che comprovare a risultato, ordine, disposizione sapientissima ed armonia: che ciò, che non è stato esaminato ancora nè intimamente conosciuto, non offre argomento alcuno di casualità, di fortuna, da contradire all'armonia universale del creato. Sì che a ragione può conchiudersi che anche la vista dell'universo alla sfuggita ci conduce ad argomentare indubitatamente l'esistenza di una mente sapientissima, ad ogni cosa superiore, che lo ha fatto ed ordinato, lo regola e dirige e lo conduce infallibilmente a' suoi fini. Perciò in quella guisa che la disamina sull'universo e suoi componenti ci risulta una serie connessa, ordinata, armonizzante in maravigliosa disposizione e accordo di esseri simultanei e successivi insieme legati pei rapporti di causa e di fine, così noi abbiamo di lui la nozione come di un complesso, di un tutto ordinato ed armonico, che appunto quasi per antonomasia fu chiamato *Cosmo* siccome abbiamo esposto innanzi.

10. L'Ente è assolutamente, è necessario, non può non essere; l'esistente per propria condizione è relativo, contingente, o può anche non esistere quantunque esista. L'Ente, come necessario, è immutabile, perciò egli è così che nulla può togliersi, nulla gli si può aggiungere, e però, talmente comprende quanto a costituirlo si ricerca, che nulla gli manca ma nè tampoco alcunchè sopravanza per poter costituire uno simile a lui, di guisachè egli è essenzialmente uno. L'esistenza al contrario, siccome condizionale, è mutabile, ammette più e meno e quindi nella sua condizionalità, mutabilità, finità inchiude moltepilicità. Il complesso, abbiamo espresso più volte, delle esistenze simultanee e successive, e però moltiplici, legate insieme pei rapporti di causalità e fine in un tutto ordinato ed armonico è ciò che comunemente viene inteso e chiamato col nome di universo.

Indi le esistenze individue onde è composto l'universo, quali parti di un tutto ordinato ed armonico si concepiscono da noi come altrettante cause seconde e forze finite, operanti simultaneamente e successivamente in ordine ad un termine fisso e determinato, le quali animano ed avvivano lo stesso tutto. Codeste forze finite, tutte insieme unite, concorrenti colla loro varietà all'armonia, costituiscono ciò che dicesi natura. Perciò *natura* in un senso alquanto largo e popolare veniva definita = il complesso delle forze create armonicamente cooperanti ad un fine =. Intanto l'universo, quale viene considerato ed appreso dalla mente umana, ci si rappresenta appunto come una moltiplicità, una varietà armonica, un'unione di cose finite sapientemente indirizzate ad un fine; quindi, oltrechè le cose finite come tali suppongono ed argomentano necessariamente l'Infinito, siccome principio onde procedono, di necessità ancora la varietà ordinata argomenta un ordinatore, siccome l'armonico accordo e disposizione del moltepilice verso l'uno importa l'Uno stesso, qual principio accordante, ove va a mettere capo e trovasi attuata l'armonia, l'accordo, nella semplicissima natura di lui. Or è cosa già esposta che l'Ente creante le esistenze è il principio Infinito, da cui procedono le cose finite; indi poichè, abbiamo detto altrove, l'Ente si converte coll'Uno è l'Uno coll'Ente, così resta chiaro che l'Ente è l'Uno stesso, principio ordinatore delle esistenze in armonico

accordo; in quanto potentissimo creandolo, ad un tempo sapientissimo, col crearle le unisce, le ordina, le armonizza. Così siccome la formola universale dominante tutto lo scibile è — l'Ente crea l'esistente —; per egual modo il principio speculativo dominante le verità che formano la Cosmologia può dirsi questo — l'Uno crea il molteplice —, il qual principio non è altro che il primo in un cerchio più ristretto ed applicato.

Questa teoria è inchiusa e viene accennata dallo stesso vocabolo *universo*, in quanto implica molte cose ridotte all'unità, che in esse non può essere vera e propria ma soltanto armonica. Daltronde questa non è supponibile senza una unità propria, vera, reale, sussistente, semplicissima, se pure non vogliamo ammettere effetto senza proporzionale cagione, un fatto senza ragione sufficiente; perciò l'unità armonica dell'universo accenna ed esprime l'unità assoluta, onde prende ragione di sua esistenza. Si che l'unità armonica del mondo può a ragione dirsi il riflesso dell'assoluta; può quindi asserirsi il molteplice portare in sè e presentare l'immagine dell'uno, l'universo portare impressa l'immagine dell'Ente suo creatore ed ordinatore, in quella guisa che l'opera d'arte rappresenta il pensiero dell'artefice. Codesta immagine però è limitata ed imperfetta, e tanto è lontana e diversifica dal suo esemplare, quanto l'uno armonico diversifica ed è lontano dall'Uno assoluto, la creatura dal Creatore, il finito dall'Infinito. Pure è un fatto che tale immagine si contempla nel mondo come l'impronta del suo autore, onde a ragione, dall'ordine ed armonica unione delle cose create, valido argomento si desume a mostrare l'assoluta unità ed esistenza del Creatore.

11. Le voci *universo* o *cosmo*, che ci dicono molteplicità ridotta ad unità con mirabile accordo, disposizione ed ordine, ci dicono necessariamente varietà ed anche dissomiglianza tra le molteplici esistenze, che compongono il mondo, in quanto sono dal creatore simmetricamente ordinate: essendochè, se fossero identiche tra loro o simili, non avrebbe più luogo l'ordinamento e l'armonia da costituire. Laonde la molteplicità, la varietà, la dissomiglianza e ad un tempo l'accordo posto tra le esistenze dell'universo, sono condizioni necessarie per concepir quest'ultimo e perchè rappresenti l'Uno, assoluto suo autore. Così, data la varietà delle esistenze, la loro dissomiglianza e qualche volta la contrarietà, cui la sapientissima mente dell'ordinatore assoluto, dell'Ente, indirizza, accorda, dispone, armonizza, emerge la stupenda ed ammirabile mole del molteplice ridotto ad unità, l'universo, che recando impressa, e scolpita in se mostrando l'immagine dell'Uno assoluto, suo ordinatore, appalesandosi a tutta evidenza opera di un essere sapientissimo e perfettissimo, dichiara l'Ente suo principio creatore, e causa prima assoluta di quanto in lui si trova. Però l'universo annunzia l'Ente qual suo principio, ed il concetto di universo implica il concetto dell'Ente, suo creatore.

12. Tre significati diversi, qui è bene notare, ma relativi, ha la voce principio. Alcuna fiata *principio* si usa a significare il cominciamento del tempo o durata successiva. Altra volta si adopra ad esprimere il principio radicale della durata successiva, cioè la eternità, durata assoluta, nella quale è compresa e va a perdersi la stessa durata successiva: tal'altra si adopra a significare la ragione di tutte le cose, il fondamento della durata tanto assoluta che successiva. Indi in certo modo nascono tre specie di principii: il primo potrebbe dirsi *temporaneo*, nè può avere esistenza o valore sia reale sia ideale senza gli altri due: il secondo si chiamerebbe *estemporaneo modale*, ed è ragion del primo, ma si fonda e trova attuazione nel terzo: il terzo direbbesi *estemporaneo ontologico*, e non dipende da alcun altro; ma autonomo, necessario ed assoluto, è la ragione degli altri due, ed è il principio reale, necessario di tutte le cose e però dell'universo.

13. Cui egli fece e produsse per creazione. Poichè l'universo, abbiamo provato sopra, è contingente; or il contingente, come è evidente, non può essere, nè può concepirsi senza il necessario, di guisa che il concetto di uno inchiude quello dell'altro. Il necessario impertanto è quello che ha data esistenza all'universo, e per mezzo della creazione Con-

cioessiachè l'Ente necessario non opera che in due modi, *ad intra*, come dicevasi, o *ad extra*. Opera internamente ciò che riguarda la sua stessa natura; e questo, perchè appunto riguarda la sua natura, è un atto naturale, necessario, infinito, eterno, immanchevole, immutabile, esso con tutti i suoi termini, è atto immanente, continuo, assoluto, che implica quelle azioni e termini ineffabili cui adora la religione cristiana. Opera ad extra ciò che non riguarda la sua natura, ma cose distinte da lui, quali appunto sono gli oggetti della creazione; e i termini di queste operazioni rispetto all'Ente operante avranno le proprietà del tutto opposte ai termini dell'atto di cui poco innanzi è detto; saranno per ciò finiti, temporanei, manchevoli, mutabili, liberamente prodotti, molteplici, condizionali, contingenti. Che l'Ente infinito operi è tale una proprietà, che torre o negare non gli si potrebbe senza annientarlo o renderne il concetto una contradizione: poichè l'essere perfettissimo inerte e senza azione, a retto dire, è una contradizione e un assurdo. Che poi l'azione sua sia non soltanto ad intra, come viene necessariamente richiesto dalla nozione di Ente perfettissimo, ma possa operare anche ad extra viene dimostrato; prima, dalla sua perfezione, per cui appunto, come perfettissimo, deve potere tutto ciò che non involge assurdo e quindi fare qualche cosa diversa da lui, perchè ciò non inchiude contradizione: in secondo luogo, dall'idea di libertà, cui, per consentirlo perfettissimo, dobbiamo riconoscere in lui, onde possa fare quanto gli aggrada purchè non contenga ripugnanza e però anche le cose contingenti fuori di lui: in terzo luogo dalle idee di molteplicità e di numero, che noi possediamo di certo, e che, involgendo aumento e decrescimento, intanto sono, in quanto l'aumento e la diminuzione è possibile, ed è possibile appunto, perchè l'Ente necessario può fare e produrre il molteplice contingente, mentre il necessario è invariabilmente uno, nè ammette crescimento o decrescimento.

14. D'altra parte l'Ente necessario non opera al di fuori se non creando, cioè traendo qualche cosa propriamente dal nulla di sè e del soggetto. Poichè operare ad extra è avere un termine esterno della propria azione. Se adunque il termine esterno dell'Ente necessario creante non fosse tratto dal nulla, sarebbe o increato e necessario, o emanato dal seno stesso dell'Ente creante. Ma non può essere increato e necessario; poichè in tal caso saremmo fuori d'ipotesi e in contradizione nei termini, essendochè l'essere increato e necessario avrebbe la stessa natura assoluta di colui, di cui nell'ipotesi dovrebbe essere termine di azione, e però non si soggetterebbe mai all'azione di lui. Non può essere tratto dal seno od emanato dalla stessa sostanza di colui che opera; poichè, se il termine dell'azione nell'ipotesi deve essere esterno, deve essere sostanzialmente, fin nella radice dell'azione, distinto da colui che operando lo fa essere, e d'altra parte niuno ha la sua sostanza o una parte della sua sostanza, una emanazione di sè, distinta sostanzialmente da sè, che ciò involgerebbe contradizione nel concetto ed espressione. Rimane adunque che, chi opera al di fuori di sè, tragga il termine della propria azione dal nulla, e perciò che l'Ente tragga il termine della sua azione ad extra dal nulla, cioè propriamente crei. Il mondo pertanto, che è fatto dall'Ente ad extra, è prodotto per creazione. Indi emerge chiaro come l'universo, non potendosi mai concepire se non come contingente, che necessariamente si riferisce all'assoluto e necessario, indispensabilmente importi il concetto di creazione, siccome esprimente il nesso tra l'assoluto e il relativo e il modo della produzione di questo da quello.

15. Perlochè il mondo che è fatto da Dio per creazione non può ammettere per spiegazione di sè nessuna di quelle assurde ipotesi, che inventate furono appunto per fare sparire ogni traccia della creazione stessa.

Infatti non può ammettere la teoria dell'emanatismo, siccome è stato già alquanto dimostro sopra. E veramente il panteismo e l'emanatismo sono contradittori nel concetto, sono concetti assurdi. Essi accozzano insieme gli attributi i più opposti e a vicenda distruggentisi, quali sono il semplice e il composto, il perfetto e l'imperfetto, l'eterno

e il temporaneo, l'infinito e il finito, l'assoluto e il contingente, il mutabile e l'immutabile, il molteplice e l'uno. Come mai potrebbe sostenersi che il mondo finito, mutabile, temporaneo, molteplice, composto, imperfetto, relativo, contingente, sia emenazione o parto o modo dell'Essere infinito, eterno, perfetto, uno, immutabile, assoluto, necessario, senza confondere insieme cose disparatissime ed opposte? Eppure ciò, a sostenersi, deve dire la scuola degli emanatisti, il che non sarà mai più consentito da chi abbia germe di senno; al che la tesi dell'emanazione non si può adottare per spiegare l'origine del mondo. Anzi il concetto del mondo direttamente esclude l'emanazione ed importa una dipendenze necessaria o distinzione dall'Ente. Egli cioè, siccome finito importa l'infinito che lo compia, siccome mutabile l'Immutabile che lo sostenga, siccome temporaneo l'Eterno in cui esista, siccome molteplice l'uno che lo ordini, siccome composto il semplice che lo armonizzi, siccome imperfetto il Perfetto che lo perfezioni, siccome relativo l'Assoluto da cui dipenda, siccome contingente il Necessario che lo regga.

16. Non può ammettere l'ipotesi della serie infinita di cause o forze finite. È questa ipotesi un assurdo eguale a quello dell'emanatismo e panteismo. Mi si dice una serie infinita che consta di esseri finiti! Potrà costituirsi cotest' infinito dai finiti? Oppure gli esseri finiti rimanendo finiti diverranno infiniti? Ma, si riprende, gli esseri componenti sono finiti, la serie è infinita. Davvero? Ma cotesta serie è propriamente una serie? Se è serie sarà un'aggregazione ordinate di diverse cose e quindi la successione di una cosa ad un'altra, se è aggregazione e successione è una molteplicità di cose congiunte e comunque disposte tra loro; indi la serie comincerà da qualche punto o in qualche punto terminerà, indi fra gli esseri succedentisi vi sarà il primo o il secondo e i successivi e si concepirà ancora l'ultimo, di necessità in conseguenza si avrà una composizione. Or tutto questo e ciò dove si avverano tutte queste modificazioni questi diversi modi di concepire non può più essere infinito. La serie adunque se è una serie non può più essere infinita a meno che non voglia sostenersi l'inconcepibile e inconciliabile paradosso che la successione, l'aggregazione, la molteplicità, il numero sia l'identico, l'uno, il semplice, l'indivisibile, che la serie finchè è una serie non sia una serie. Perlochè la serie infinita delle forze e cause finite, come assurda ipotesi, non può adottarsi per spiegare l'origine del mondo e quindi dovesi di necessità difendere che, essendo appunto il mondo un aggregato di forze, cause o sostanze finite suppone ed argomenta la forza causa e sostanza prima, da cui non altro che per creazione è prodotto e fatto esistere.

17. Nemmeno può ammettere l'ipotesi dell'eternità della materia o degli atomi onde la materia è composta, dal che il fatto della creazione nella sua essenza non possa penetrarsi. Imperciocchè il supposto della materia o degli atomi eterni è un assurdo non meno strano di quelli della serie infinita e dell'emanatismo. Di vero, eternità implica necessità di esistenza, semplicità, e indipendenza; daltronde non potrà da alcuno porsi in dubbio che il mondo sia un'esistenza composta e molteplice. Se adunque il mondo è necessario, la necessità sarà o nelle parti suo o nell'aggregazione loro. Quando fosse nelle parti bisognerebbe ammettere moltiplicità di esseri necessari ed infiniti ed assoluti, il che è una contradizione manifestissima. Se poi si dicesse la necessità risultare dall'aggregazione delle parti, sarebbe questo uno scoglio non meno duro ed insuperabil del primo nè una contradizione meno assurda. Poichè l'aggregazione dipende dall'unione delle parti condizionate ed emerge da cotest unione. Se adunque dipende non è indipendente, non è assoluta: se dipende da cotale unione non è necessario che sia, perchè può farsi o non farsi, farsi in questo modo o in un altro. La necessità pertanto non è nei componenti, non è nel composto, il mondo impertanto non è necessario, non è eterno, nè nella materia nè negli atomi che si volesse supporre costituirlo. Quindi, essendo realmente ed essendo contingente, non ha in sè la ragione di sua esistenza ma la ripete da un altro, sì che non può esistere diversamente che per creazione.

18. Che se l'universo si concepisce nel suo vero principio e ragione di esistenza, l'atto creativo, onde l'Ente traendolo sostanzialmente dal nulla lo fa essere realmente e lo conserva, (nè altro principio di esistenza fuor la creazione si può ragionevolmente pensare ed ammettere) si fa evidente che è impossibile concepirlo eterno e necessario, che devesi indispensabilmente pensare condizionale e dipendente; perciò che non può pensarsi se non creato nel tempo, col tempo; indi qual sia l'origine di lui, quale il principio, che non possono essere se non la creazione per l'origine, l'Ente per principio. Adunque l'universo è prodotto dall'Uno, dall'Ente suo principio in via di creazione; sì che principio del Cosmo è l'Ente, e Dio, che crea l'esistente e lo armonizza, e l'origine di quest'ultimo è la creazione, siccome il modo dell'origine è la creazione stessa.

19. Riguardo al tempo dell'origine del mondo, sebbene nei tempi andati siansi messe innanzi diverse cosmogonie, e varie speciose difficoltà e cavilli desunti a sproposito da alcune scienze, specialmente dalla storia naturale, siansi opposti alla Cosmogonia proposta da Mosè nel Genesi; pure le nuove indagini, le scoperte, gli studi degli ultimi tempi e i progressi fatti dalle scienze, specialmente dalla storia naturale in tutte le sue diverse branche, non solo ad abbattere le difficoltà che da quest'ultima si desumeano, ma di più sono venuti con moltissime prove a confermare ad evidenza ed ogni giorno vieppiù vanno confermando con innumerabili argomenti di fatto la Cosmogonia narrata da Mosè, ed a mostrare che questa sola è la veridica, tutte le altre sono false nè verisimiglianza acquistano se non in quanto e sino a dove si accostano alla mosaica narrazione: onde consegue, da quest'ultima doversi rilevare il tempo dell'origine del mondo. Che se alcuno volesse ancora muovere difficoltà dalla discordia che apparisce tra il racconto di Mosè e certe conclusioni della geologia, noi risponderemmo: 1.° Che lo scopo del racconto di Mosè nel Genesi essendo principalmente l'uomo, la sua origine, la caduta, il castigo e quanto di lui può interessare, alla storia della produzione di lei quasi preambolo premette, per meglio indirizzarlo ed innalzarlo a Dio, un cenno della produzione di tutte le cose, nel quale, perchè appunto non si trattava di ciò a cui mirava direttamente, usò di vocaboli recisi, di espressioni piuttosto secche, di frasi profonde ed oscure, delle quali le voci nè corrispondevano nè potevano corrispondere a significare a capello ciò che si narrava, ma esprimevano ciò che fu prima coi vocaboli di ciò che fu solamente dopo a quello che si raccontava, e però ammettono una interpretazione larga e libera, non stretta e legata al significato che è stato assegnato dopo a quel tale o tal altro vocabolo. 2.° Che una spiegazione larga, consentita ed ammessa evidentemente anche dal testo mosaico, è stata più comunemente adottata dai dotti per eliminare le apparenti divergenze tra la storia di Mosè e le conchiusioni geologiche. 3.° Che, ammessa una spiegazione larga e ragionevole nei primi punti del primo capo del Genesi, tutte le opposizioni e la discordia fra esso e la geologia svanisce. 4.° Che quindi le giornate che nomina il Genesi nell'esposizione dell'ordine della creazione senza alcuna difficoltà possono intendersi per sei epoche indeterminate, precedenti la creazione dell'uomo, (pel quale solo Mosè scriveva la sua storia), destinate ed occupate alla creazione e sviluppo dei diversi esseri, ordini e generazioni degli esseri della natura anteriori all'uomo; nella quale supposizione, convenientissima anche allo spirito della dizione sacra, tutto rimane ben spiegato, ogni difficoltà sparisce. D'altronde il sacro autore e storico con più che sufficiente chiarezza espone qual fu l'origine delle cose, ci fa intendere chiaramente che il tempo cominciò col cominciar delle cose stesse, e che il compimento della creazione fu l'uomo; mentre ed egli istesso e tutti gli altri che hanno scritto dopo di lui il computo e la misura del tempo l'hanno desunta e cominciata dalla creazione dell'uomo, non mai prima.

§. 2. *Del fine dell'universo e sua perfezione.*

20. Sebbene là in Ontologia, ove fu discorso delle cause, siasi da noi qual-

che cosa accennate della causa finale, qui non ostante più ampiamente si ripete quanto ivi fu detto: poichè, se in nessun luogo, specialmente in cosmologia, è a proposito quanto riguarda la causa finale, essendochè in cosmologia è il luogo di trattare del fine dell'universo, di cui la bellezza ed armonia è spiegabile solamente per la direzione ad un termine al quale l'ha ordinato il creatore.

Causa finale dicesi quella propriamente, la quale, perchè intelligente e di volontà fornita, si prefigge un fine nelle sue azioni ed ordina i soggetti delle medesime azioni sue al conseguimento del fine prestabilito. Colla voce *fine* generalmente viene inteso ciò per cui si fa qualchecosa. Il quale fine è *prossimo*, immediato cioè e diretto, pel quale si produce un dato effetto o azione; oppure *rimoto*, lontano cioè mediato e indiretto, al quale sono subordinati e indirizzati diversi altri fini intermedii. Indi altro è fine ultimo, a cui tutte le azioni e mezzi si indirizzano; altro è fine subordinato, onde cioè si fa una cosa per ottenerne un'altra. Ciò che si fa per ottenere un fine si chiama con proprio nome *mezzo*. Fine e mezzi sono relativi necessariamente e legati tra loro Sebbene poi la voce *fine* più universalmente venga presa nel significato sopra esposto, di scopo a cui si indirizzano le cose considerate quai mezzi; pure ottiene anche altri significati. Alcuna volta infatti viene intesa siccome indicante il termine della durata successiva e temporanea; altra volta viene intesa siccome significante la durata continua ed eternità, in quanto contiene in sè tutte le successive temporanee, loro sopravvive, ed al termine loro presente, quasi in sè le riceve, e senza limitazione, sempre attuale, continua ciò che per necessaria condizione loro quelle finiscono ed abbandonano. Così, essendo il fine correlativo a principio, ha come quello tre significati, dei quali, quello indicante il termine della durata successiva si chiamerebbe *fine temporaneo*; quello indicante la durata assoluta e continua, siccome quella ove vanno a terminare e che riceve e comprende, terminandole, le durate temporanee, si chiamerebbe *fine estemporaneo modale*; quello finalmente onde fine viene detto il termine, a cui sono indirizzate le cose e le azioni nell'intenzione dell'agente, si chiama *fine estemporaneo intenzionale*; che propriamente corrisponde ed accenna la causa finale.

21. Di vero è chiaro conoscere che fine nell'ultimo significato dichiarato è in rapporto con essere intelligente e dotato di volontà, il quale indirizzi l'azione sua ad un termine prefisso, ed operi però in grazia di una qualchecosa da lui preconosciuta e voluta ultimatamente. Indi a ragione fu detto in ontologia non potere proporsi fine se non chi ha intelligenza, nè potere essere causa finale se non l'essere intelligente, ed in stretto senso essere causa il fine il quale dà ragione dell'azione della causa efficiente. Chè causa finale, siccome è stato detto, è solamente e propriamente quella la quale con intendimento si indirizza all'azione per conseguire uno scopo e raggiungere un termine prefisso. Diguisachè come il fine, essendo termine a cui l'operante mira nell'azione sua, di necessità è in rapporto ed in primo luogo argomenta intendimento in lui per conoscere e pesare le cose e l'attitudine loro a corrispondere alle sue intenzioni. Indi una volontà nel medesimo per indirizzare sè a loro e loro al termine inteso, così causa finale inchiude un'intenzione, dei mezzi ed un fine con quest'ordine relativo. Cronologicamente cioè prima è l'intenzione, indi si adoprano i mezzi, per ultimo si consegue di fatto il fine inteso; logicamente poi prima si concepisce il fine, indi si cercano i mezzi, in ultimo si fissa l'intenzione e si determina di indirizzare quei mezzi a quel fine. Il principio e la teoria della causa finale spiega ragionevolmente l'esistenza di ogni cosa; se poi causa finale non si ammette ad ogni piè sospinto inciampiamo in enimmi, paradossi e assurdi. Il significato poi di fine in quanto è indirizzo di certe cose ad un termine preconosciuto e voluto, siccome è più universalmente adottato, è anche il più proprio.

22. L'Ente è il principio e la causa prima, necessaria del mondo, l'agente supremo, come abbiamo provato sopra; la creazione è il modo della produzione e dell'origine del mondo; siccome effetto della suprema cagione è il mondo stes-

so, che però dipende da Dio, suo principio, in tutto e in tutti gli istanti della sua esistenza. Or siccome principio e fine sono relativi, di conseguenza legittima, essendo l'Ente il principio del mondo ne è anche il fine, se, prescindendo da un fine a cui sia indirizzata, la creazione sarebbe un fatto inesplicabile. Indi tutto il creato colle creature individue non è altro che il mezzo a conseguire tal fine. Di vero l'Ente, considerato da noi in rapporto coll'esistente, si concepisce necessariamente qual causa prima, assoluta, ma necessariamente intelligente e sapientissima, dell'esistente medesimo, la quale però intende infinitamente e sè e i prodotti della sua potenza infinita. Che se l'Ente gli intende ed è sapientissimo, non può non ordinarli fra loro ed indirizzarli ad un termine intoso; diguisachè se, siccome onnipotente, creando l'esistente è il principio dell'universo; siccome sapientissimo, creandolo ed indirizzandolo ad un termine preconosciuto, è la causa finale del medesimo. Le quali due verità si esprimono pei principi: — l'Uno crea il moltiplice — : — l'Uno pensa, ordina e indirizza il moltiplice —. Il primo è principio ontologico, il secondo teleologico. Così l'Ente nel creare, siccome causa assoluta e intelligenza infinita, pensa il suo creato; nel pensarlo lo conosce intimamente e pienamente lo intende in tutte le sue parti, elementi, qualità, modi, proprietà e concetti che somministra; nell'intenderlo lo indirizza al suo stesso pensiero, siccome principio da cui il creato desume la ragione di sè, siccome solo oggetto eterno a cui può indirizzarsi nel suo cominciamento ciò che comincia ad esistere, siccome a fine inteso; nell'indirizzarvelo non può mancare che tal termine raggiunga, se pure privo di intelligenza od impotente non vuolsi dire l'Ente. Il fine a cui è indirizzata la creazione, non essendo altro che il pensiero dell'Ente cioè l'Ente stesso, non può quindi trovarsi fuori dall'Ente. L'Ente infatti è assoluto, necessario, eterno, perfettissimo, e qual sapientissimo conosce sè come tale e fornito di tutte le perfezioni infinite: il creato al contrario è contingente, relativo, temporaneo, imperfetto; però, sia perchè, avanti fosse creato non esistendo, non aveva alcun merito di elezione e predilezione, sia perchè, naturalmente imperfetto, neppure aveva merito da attirarsi gli sguardi dell'Ente; rimane che quest'ultimo non mirasse altro che a sè, non si riferisse altro che a sè, non riguardasse o non pensasse altro che sè, nè operasse nella creazione fuorchè per sè, solo, unico oggetto reale e di tale eccellenza, da meritare tutti i riguardi e attirarsi piena considerazione così da essere necessariamente posto termine e fine della creazione. L'Ente perciò che è Causa assoluta e Principio dell'universo, avendolo, Intelligenza perfettissima, indirizzato a sè col pensarlo come in ordine ad un termine cui raggiungere, ne è anche il fine. Così principio e fine dell'universo si combaciano e s'identificano giustamente nello stesso Ente, e l'assioma ontologico, come fu detto; — l'Ente crea l'esistente —; che applicato in cosmologia divenne; — l'Uno crea il molteplice —; diviene l'assioma teleologico, — il moltiplice è indirizzato e ritorna all'Uno —.

23. Il fine, se bene si intende, implica una cognizione ed un rapporto e ordinamento di una cosa ad un'altra, stabilito da chi prefiggesi il fine; e quindi, siccome un ordine, implica una perfezione. Or, sia che si consideri nell'ordinamento, sia che si consideri nell'idea di perfezione ch'egli inchiude, ci dice sempre una moltepiicità ed una varietà di esseri, i quali individualmente considerati possono avere senza dubbio degl'indirizzi particolari, per cui gli uni agli altri connessi, ordinati, relativi, tutti insieme poi concorrano all'adempimento e conseguimento del fine ultimo, assoluto, universale. Sì che come pel principio di creazione protologico il molteplice esce dall'Uno, pel principio teleologico ritorna all'Uno. Giustamente perciò il fine fu diviso in primario, ultimo, mediato, il quale è quello, che si intende per sè e in relazione a tutta intiera l'opera, che non si intende per alcun altro e per cui tutti gli altri fini si intendono; e in secondario, intermedio, immediato, che si intende in rapporto all'ultimo o ad una qualche parte dell'opera intiera.

24. Adunque il creatore tutto fece per sè, tutto creò per sè, Fine, siccome era

il Principio della creazione; egli creò tutto per la sua glorificazione. Di vero niun'altra cosa essendovi fuor di lui avanti che creasse il mondo, niun'altra cosa poteva egli prendere per termine cui indirizzare il prodotto dell'azion sua fuorchè sè stesse. Daltronde, creando il mondo, manifesta la sua grandezza e potenza, i suoi attributi, la sua gloria *ad extra*. E veramente il molteplice è la manifestazione dell'Uno. Ed in quella maniera che l'artefice lode e gloria acquista nel manifestare all'esterno la potenza del suo ingegno, la sua eccellenza coll'opera d'arte, così è gloria al creatore, immensamente superiore a questa, estrinsecare nella creazione il proprio eterno pensiero, adombrare nelle opere create la sua immagine, ed in esse manifestare i suoi infiniti attributi. Indi egli, siccome Amore essenziale e Bontà infinita di sè diffusiva, si diffonde sopra la creazione intiera, e la comprende tutta in sè ed in lei si riflette e quasi la informa di sè, così che tutto il creato alla bontà sua partecipa, e negli ininseguibili suoi giri richiamandolo a sè, a sè in ultimo le riconduce. Indi egli, siccome sostanziale sapienza, nella creazione interno all'universo si adopra e con somma armonia, ordine, bellezza producendolo, maravigliose tracce della stessa sapienza sua vi lascia. E però il mondo, la sostanzialità, realità, o potenza infinita dell'Ente colla propria realità finita ed esistenza manifesta: la bontà di lui dicone tutte le creature, che buone sono in quanto e fin dove all'infinita realità e bontà partecipano, e la dicono nella generosa protezione e provvidenza onde alle esigenze naturali di ciascuna soccorre. L'amore di lui manifestano tutte le creature, specialmente le intelligenti e libere, che, sebbene finitamente, partecipano in diversi gradi all'immensa eterna infinita perfezione di lui e possono anche ad arbitrio avvicinare di più e ritrarre con maggiore perfezione l'immagine sua. Manifestano in fino la sapienza infinita dell'Ente con tutti gli altri attributi che a lei vanno connessi coll'armonia, bellezza, ordine, leggiadria e leggi, onde risplendono le creature stesse essere accordate, regolate, insignite. Di tal guisa che, come cantava Davidde sulla sua arpa, la università delle esistenze dal più alto grado al più umile istuona e compie di continuo, anzi essa non è altro che un perenne cantico di lode, di esaltazione, di gloria all'Ente, all'Uno, Principio onde procede, Fine ultimo perfetto per cui fu creata, a cui è ordinata, a cui ritorna.

25. Ella è però cosa da notare che, sebbene l'Ente, principio della creazione e suo fine, tutta l'abbia indirizzata alla propria glorificazione e questa non manchi al termine a cui tende, cotesta gloria però non è interna ma soltanto esterna all'Ente medesimo. L'Ente è necessario, eterno, assoluto; egli perciò è perfettissimo in atto: indi a lui nulla manca, egli nulla più può acquistare nè in perfezioni, nè in conoscenza; perciò egli è sufficientissimo a sè stesso, egli è beatissimo in sè, ragione, principio e termine a sè stesso di gloria immensa. Così la creazione nulla può aggiungergli di bene, di felicità, di gloria necessaria, di gloria quanto all'intereo della sua natura. Può per altro dalla creazione risultargli una gloria puramente accidentale ed esterna colla manifestazione sua alle creature, le quali, specialmente poi le intelligenti e libere, fatte che sieno, portano impressi in sè, nelle altre scorgono e leggono, ed in tutte lodano, esaltano e magnificano la eccellenza, la perfezione, la grandezza e gli attributi di lui, siccome abbiamo dichiarato sopra.

26. L'Ente, Essere perfettissimo, creava il mondo con potenza infinita e con infinita sapienza lo ordinava: siccome creatore sapientissimo, potentissimo, lo indirizzava ad un fine, che era egli stesse, sì che il mondo non era altro che un mezzo a conseguire cotesto fine. Intanto, perchè il creatore è sapientissimo e potentissime, il creato non può mancare dal concorrere al fine ultimo che il creatore stesso avevagli posto e si era prefisso, sì che il fine propostosi dal creatore, la manifestazione dei propri attributi e l'esterna accidentale propria glorificazione, si ottiene sempre e infallibilmente da lui per la creazione. Laonde il mondo corrisponde pienamente al fine che Dio si propose nel crearlo.

Or la perfezione di un oggetto si misura sia dall'eccellenza di chi lo produsse,

sia anche meglio dalla corrispondenza che l'oggetto, come mezzo, ha col fine che si propose chi lo fece. Perciò l'universo essendo stato fatto dall'Ente infinito, perfettissimo, sapientissimo, il quale nel farlo si prefisse un fine altissimo, sapientissimo, dovè essere perfetto, perchè non poteva non raggiungere quel fine che l'Ente si prefigeva e gli segnava. Ma poichè diverse specie di perfezione si danno, però rimane che si dichiari se perfetto fu il mondo in ogni specie di perfezione o se in alcuna e in quale.

27. La perfezione infatti altra è assoluta, altra relativa o condizionata. È assoluta quella che non ha limiti, nè riguarda dei fini particolari; ed in questo senso è propria solamente dell'Ente. Ed è assoluta ancora quando un oggetto indeterminato, senza condizione indirizzato ad un fine, tal fine consegue immancabilmente. È condizionata poi o relativa allorchè tal fine è limitato all'oggetto determinato, al modo, alla qualità, alla condizione. Così, considerata la creazione generalmente, in quanto oggetto pel quale Dio voleva manifestare la sua gloria, siccome l'Ente sapientissimo non poteva non prefiggersi un fine nella sua libertà di creare, e la creazione non poteva non corrispondervi, vale a dire non manifestare quella gloria ch'Esso intendeva manifestare per lei, però in questo senso ella dicesi assolutamente perfetta, perchè assolutamente risponde al fine del creatore: se si considera poi nel modo, gradi, misura e specie di oggetti onde Dio voleva precisamente manifestare i suoi attributi è relativamente perfetta, quanto e in proporzione onde raggiunge, quando raggiunga precisamente la perfezione e il fine prescrittole. Ove pur altro rimane ancora a vedere se l'Ente prescrisse alla creatura il termine da toccare necessariamente, oppure se, mentre stabiliva un termine cui toccare assolutamente, altri termini poneva cui toccare ma insieme aggiungeva proprietà per la quale potesse volgervisi o no la creatura. Nel primo caso la perfezione sarebbe necessaria, nel secondo libera. Poichè in vero nella creazione dobbiamo distinguere due classi di creature, le necessarie e le libere. Alle prime nella loro creazione è prefissa per legge inviolabile la linea che debbono tenere e percorrere nel tempo della loro esistenza, o il termine cui debbono assolutamente raggiungere. Alle seconde in certo modo sono segnate due linee o due termini da percorrere o da conseguire: uno generale ed assoluto, l'altro peculiare e condizionato, subordinato però sempre al primo. Così nel creatore due voleri e due fini debbonsi supporre riguardo alla creazione; uno necessario, generale ed assoluto, ed è di essere egli in ogni modo glorificato dalle sue creature e che queste, di qualunque condizione sieno, servano sempre alla manifestazione delle sue perfezioni ed attributi. L'altro peculiare e condizionato, che riguarda la creatura libera, la quale cioè serva anch'essa alla manifestazione di alcuno de' suoi attributi, ma in rapporto alla sua proprietà di libertà; e però, o in quanto premiata pel buon uso fatto della libertà medesima, o in quanto punita per l'abuso di essa. Di che si vede che l'Ente aveva un fine sapientissimo ed altissimo generale nella creazione, e che ne aveva dei peculiari: che la creazione intiera concorre al primo e l'adempie perfettamente, nè può fare diversamente: che le peculiari creature, inchiuse le stesse creature libere, adempiono anch'esse al fine peculiare prefisso loro, perchè manifestano sempre anch'esse o nell'abuso o nell'uso della libertà qualche attributo divino e però glorificano Dio: sì che Dio ottenendo sempre e pienamente i suoi fini, e a questi corrispondendo sempre a pieno le creature, si può dire la creazione a giusto titolo perfetta.

28. Laonde, dati codesti schiarimenti, si può ora categoricamente rispondere al quesito fatto sopra e determinare di quale specie perfezione possa dirsi perfetto il mondo. Sul qual punto tre sono le opinioni filosofiche: una di coloro che dicono il mondo imperfetto; l'altra di coloro che con Leibnizio lo sostengono ottimo tra tutti i possibili; alle quali sta in mezzo la terza sana teoria, cioè, essere il mondo attuale perfetto considerato in rapporto al fine, non esserlo per altro titolo. Di vero Leibnizio coi suoi difendeva il mondo attuale dovere essere l'ottimo poichè, essendo al cospetto del creatore fin da eterno tutti i mondi possibili e fra

tanti dovendo egli avere una ragione sufficiente per scegliere piuttosto questo che un altro, ragione che per lui sapientissimo e perfettissimo non poteva essere se non la perfezione dell'oggetto da eleggere, egli in conseguenza scelse il più perfetto tra tutti i possibili, sì che il mondo attuale è l'ottimo. Ma è chiaro che questa teoria rompe in diversi assurdi. Infatti, è ottimo il mondo attuale? Sia pure. Ma, chieggo io, è o non è limitato e finito? Lo stesso Leibnizio lo professa tale e lo dice prodotto dal creatore. D'altra parte se è l'ottimo avrà tutte le perfezioni di che è capace, se ha tutte le perfezioni di cui è capace non può più riceverne; se riceverne non può di più, la infinita divina potenza è annientata; chè non può più aggiungere perfezione veruna al mondo creato da lei: è annientata ancora, perchè non può più recare all'esistenza verun altro mondo, essendochè l'attuale solamente siccome ottimo poteva indurre l'Ente sapientissimo a farlo, e però qualunque altro mondo, come incapace per la sua imperfezione di attirarsi l'attenzione divina, ripugna ed è impossibile. Or chi mai ammetterà annientata la potenza divina per la creazione di un mondo ottimo? Così è annientata la libertà del Creatore. Poichè, se esso per la legge della maggior perfezione e pel principio della ragion sufficiente dovè scegliere l'attuale fra tutti i mondi possibili siccome il migliore e più perfetto, consegue, che il mondo attuale fu scelto necessariamente, che l'Ente non potè non sceglierlo, che noi poteva rifiutare, che non poteva preferir l'uno all'altro, ma dovè scegliere questo determinatamente. Or dove rimane più con tal dottrina la divina libertà? Essa rimane radicalmente annientata. Di più, se il mondo attuale è l'ottimo, non può più ricevere perfezione alcuna, se così è, egli non ammette aumento o scemamento nelle sue proprietà, e se tale egli è, egli è immutabile, se immutabile è anche assoluto. Egualmente, se fu scelto necessariamente e necessariamente creato, egli necessariamente esiste, se necessariamente esiste egli è l'assoluto; attributo che non può dirsi se non dell'Ente. Veggano gli ottimisti a quali conseguenze menoi il loro sistema. Laonde il sistema o la teoria leibniziana non può accettarsi da persona di senno; sì che rimane a conchiudersi che il mondo non è l'ottimo tra i possibili.

29. E di fatto, considerandolo nudamente in sè senza riferirlo ad un fine, non si veggono forse nel mondo certe cose e modi che appetto ad altre cose possono essere giudicate imperfezioni? Per esempio, il mondo non sarebbe forse stato meglio, assolutamente parlando, senza certi mostri, senza mali morali, senza certe imperfezioni che toccano ad alcune creature e non recano emolumento veruno visibile ad alcun'altra; non sarebbe stato meglio che certe creature possedessero certe perfezioni di più? Sì, rispondo, se il mondo si considera nudamente, assolutamente in sè; ma può egli, dimando, considerarsi così per decidere della sua perfezione? Ecco ciò su di che possono elevarsi delle validissime difficoltà. Un oggetto che nell'essere necessariamente dipende da un altro che lo fa perchè poteva farlo e non farlo, e quindi lo fa perchè gli è sembrato farlo e farlo così piuttostochè diversamente, perchè intelligente e sapientissimo aveva dei fini da conseguire per lui non per mezzo d'altri, per determinarne la perfezione, sia in quanto a tutto lui, sia in quanto a ciò che gli appartiene, deve onninamente misurarsi dai fini che aveva chi lo fece; essendochè la perfezione sua necessariamente è legata a cotesti fini, non avendo egli per sè stesso alcun titolo di esistenza, di realità, di bontà, di perfezione. Così il mondo, per decidersi della sua perfezione, deve misurarsi dai fini del Creatore. Di vero in sè egli non è nè perfetto, nè imperfetto nelle sue proprietà; nulla ha di buono in sè se non la realità, che anche ha ricevuta. Perciò non può dirsi che sarebbe stato più perfetto se non avesse avuto certi mostri, se certe creature non avessero avute certe imperfezioni, e certe perfezioni di più avessero avute certe altre creature. Egli è perfetto in sè e nei suoi componenti in quanto e fin dove risponde ai fini del Creatore. E poichè ciò che noi chiamiamo imperfetto può conferir meglio ai fini del Creatore, e ciò che noi chiameremmo più perfetto meno ai fini del Crea-

tore può essere consonante, quindi si vede quanto erroneamente noi pretendiamo stabilire le norme della perfezione di ciò che non conosciamo. Come perciò può considerarsi in sè o assolutamente ciò che necessariamente dipende da altri? È questo un vero sragionare. La perfezione o imperfezione di certe creature e di certi oggetti chi la decide? Noi? Ma noi possiamo pretendere di farlo? Non deve la perfezione delle creature decidersi dal fine del Creatore? Noi che non le abbiamo fatte non possiamo determinarne il fine; qualche volta nemmen conoscerlo; e come dunque pretenderemo dire questa cosa perfetta, quest'altra imperfetta, più o meno? Ciò che per noi è perfetto non sarà meno perfetto per un altro e viceversa? Dunque non possiamo dire che il mondo veramente sia imperfetto da che non ha certe proprietà; ma solamente possiamo dire che, essendo finito necessariamente, la sua limitazione e quella dei suoi componenti è in questo modo piuttostochè in un altro, lasciando a decidere e decidendo della perfezione solamente sotto l'aspetto e in quanto si riporta al fine del Creatore.

30. Il quale, appunto perchè sapientissimo, che non poteva non prefiggersi un fine nella creazione, e potentissimo così che non poteva mancargliene il conseguimento in ogni modo, il fine prefissosi nella creazione stessa realmente ed assolutamente sempre conseguisce di fatto; siccome la creazione con tutte le sue parti, elementi e componenti concorre immancabilmente all'adempimento dei fini, che Dio stabilì e prefisse. Si che misurandosi dal fine la perfezione di una cosa, specialmente quando dipende da un altro, e rispondendo il mondo ai fini dell'Ente creatore, per ragione del fine a giusto titolo può esso dirsi perfetto nel genere suo, riguardo alla gloria cioè che il Creatore nel farlo intese di ottenerne e conseguisce realmente; ma non è ottimo fra tutti i possibili, sendochè, dire un mondo ottimo, è propriamente pronunziare una contraddizione.

§. 3. *Rapporti tra il principio e il fine dell'universo, cioè dei cicli creativi.*

31. L'Ente siccome onnipotente creò il mondo, siccome sapientissimo lo indirizzò a sè stesso ultimo perfettissimo fine di ogni cosa. Così il mondo esce dall'Ente, suo principio, ed è ordinato ritornare all'Ente, suo fine; esce dall'Ente per creazione, ritorna all'Ente per una specie di ricreazione; in questo, nel primo caso essendo fatto esistere ed essendo incamminato al movimento per acquistare la perfezione che può conseguire, nel secondo caso, percorsa lui la strada assegnatagli, si trova e vedesi aver conseguito la perfezione cui poteva aspirare ed era diretto: in quanto, opera di un Essere sapientissimo, ricevuta l'esistenza per la creazione, riceve compimento o perfezione per l'indirizzo ad un fine. Poichè poco sarebbe, anzi disdicevole all'Ente sapientissimo fare solamente un'opera ma poi non compierla, mentre intanto il compimento si ottiene per l'ordinamento e conseguimento di ciò a cui la cosa è ordinata; sì che l'ordinamento e conseguimento del fine a ragione si dice compimento e perfezionamento dell'esistenza, anzi quasi nuova creazione, che quella prima compie onde l'esistenza si riceve. Così il mondo, in quanto contingente e procedente da una causa sapientissima e potentissima, non si può non considerare in rapporto ad essa e a quegli attributi di lei per cui esiste. Or, considerato il mondo rispetto agli infiniti attributi dell'Ente per cui esiste, necessariamente si intende in questo, creato, procede dall'Ente stesso, ma, per la sua natura di creato e finito essendo molteplice, si intende quindi come accordato nei suoi componenti fin dalla creazione, ordinato ed indirizzato ad un termine. Però è che fornito di quanto è necessario a camminare verso il fine per la strada che vi conduce infallantemente, per quella cammina e tutta la percorre appunto finchè vi giunga immancabilmente. Di vero il compimento e la perfezione di un'opera qualunque deve misurarsi dal fine propostosi dall'artefice, e dalla precisione e modo più o men felice onde l'opera qual mezzo risponde al fine. Ora l'Ente nel creare il mondo non potè non prefiggersi un fine altissimo, nè può mancare l'opera sua dal rispondervi colla massima puntualità se non vogliamo supporre l'Ente creatore o impotente o improvido, siccome

abbiamo detto sopra. Rimane dunque che l'universo, nell'asseguire e concorrere all'altissimo fine fissatogli dal creatore, divenga compiuto e perfetto, e si compia così in lui pel conseguimento del fine, quasi con una seconda creazione, quella prima per cui ricevè l'esistenza. E poichè il mondo è creato, nè mai lo si può pensare se non come creato e però sempre in rapporto al suo creatore e a quegli attributi di lui per cui esiste, non si pensa quindi mai se non in rapporto al principio e al suo fine, non si pensa mai cioè se non in quanto è il molteplice che procede dall'Uno e che immancabilmente ritorna all'Uno: moltiplice indirizzato e però perfettibile, che giunge all'Uno, e però consegue la perfezione cui può aspirare; che è creato nel primo caso, che, conseguendo il fine cui era ordinato e la perfezione assegnatagli, è siccome ricreato nel secondo caso in compimento della prima creazione, mentre l'opera dell'Ente sapientissimo non può esistere senza il fine cui sia indirizzata, e l'opera dell'Ente onnipotente non può non conseguire quel fine: di guisachè se, ricevendo esistenza senza un fine, arguirebbe casualità, ignoranza, imprevidenza ed imperfezione somma, e però esistenza per metà, esistenza non compiuta, ricevendo esistenza coll'indirizzo ad un fine arguisce sapienza infinita con somma potenza in chi la conferisce, ed insieme esistenza reale, totale e compiuta con tutti gli amminicoli opportuni e necessarii. Laonde detta esistenza ricevendosi con ordinamento ad un fine, questo conseguendo, conseguesi l'esistenza compiuta, e per mezzo di esso si compie e si perfeziona l'esistenza ricevuta per la creazione in modo che, il conseguimento del fine compiendo la creazione, l'indirizzo a lui e il conseguimento dello stesso è siccome una seconda creazione, onde, per la perfezione acquistata, rimane compiuta la creazione prima per cui fu ricevuta l'esistenza.

32. Così l'Ente che creava il mondo e lo indirizzava a sè ultimo fine, può considerarsi siccome il centro di due grandi giri e circoli, nei quali si muove e si aggira l'esistenza universale. Nel primo la universalità delle cose dall'Ente, Uno e centro suo, procede per creazione, si dispiega colla moltiplicità propria e naturata e si protende fino alla circonferenza, di cui costituiscono i punti le creature e i raggi la dipendenza di esso dall'Ente. Nel secondo la universalità delle cose moltiplici e finite, per naturate loro condizioni varie e diverse ed anche opposte tra loro, dispiegate e quasi proiettate alla circonferenza per l'esistenza loro individua, mediante l'esecuzione delle leggi ricevute e dell'indirizzo loro impresso, e però mediante la conseguita armonia compiuta cui erano ordinate, quindi mediante il fine ultimo della glorificazione dell'Ente col loro ordine ed armonia perfetta, ricalcando i raggi della dipendenza dall'Ente, ordinate a lui, convergono e ritornano all'Ente stesso, punto centrale cui si mirava nella loro creazione. Quindi l'Ente è centro delle cose nel primo giro come principio delle medesime, nel secondo giro è centro, siccome fine loro. Perciò riguardo all'universo necessariamente sono collegati questi due il principio cioè ed il fine, perchè si identificano di fatto nel medesimo Essere, e l'uno è in rapporto necessario coll'altro, sì che pensare all'uno non si può senza pensare all'altro; nè il mondo può avere uno senza conseguire anche l'altro, di guisa che non può esistere se non è ordinato ad un fine e non lo consegue, e così se non è perfetto nel genere suo. I quali rapporti del principio e del fine del mondo possono appunto essere chiamati col vocaboli di *cicli creativi* in quanto, per mezzo di due ordini distinti ma legati insieme e relativi, l'universo esce dall'uno e ritorna all'uno, e però in certo modo è effettuato e compiuto per due creazioni, vale a dire effettuato con una onde riceve l'esistenza, compiuto colla seconda onde nella stessa esistenza acquista quella perfezione cui è ordinato e può conseguire. *In certo modo*, cioè non già nel senso che l'Ente con due atti crei e compia il mondo, essendo semplicissimo, identico e sempre uniforme a sè stesso l'atto dell'Ente creatore; ma nel senso che, considerato il termine dell'atto, cioè l'universo, questo verso l'atto e l'autore dell'atto ha due rispetti, uno in quanto è prodotto, l'altro in quanto è indirizzato e regolato così nell'indirizzo che al termine giunga cui è

indirizzato. Col primo, che è quello del principio, mediante la creazione esso molteplice, esce dall'uno, acquista l'esistenza, e s'avvia alla perfezione: col secondo, che è quello dal fine cui consegue, esso molteplice dopo il giro de'suoi diversi ordini ritorna all'uno, nel quale riposa conseguendo quella perfezione cui era avviato per la creazione, e così compie la propria esistenza. In tal modo sempre si avvera ciò che è stato più volte ripetuto, che, l'universo ricevendo l'esistenza con una prima creazione e molteplice escendo dall'uno per attuarsi nel finito, nell'imperfetto, in quanto è tale per sua natural condizione; coll'asseguimento del fine compiendo la sua esistenza, ritornando ad unità, e per un indirizzo ed ordinamento ricevuto dal creatore acquistando ciò che non aveva, vale a dire la perfezione cui poteva ottare, in certa guisa è nuovamente creato o ricreato per ragione della perfezione stessa acquistata, in cui riposa.

33. Per mezzo della creazione ed indirizzo al termine l'universo acquistando l'esistenza, acquista in certo modo un ordine di movimento naturato alla conservazione dell'esistenza ed all'asseguimento del fine, la qual cosa può riguardarsi siccome una vita che direbbesi *cosmica*, e che sempre deve considerarsi in due relazioni distinte, cioè verso il principio onde esce e verso il fine a cui tende: la relazione verso il principio, per cui acquista esistenza, costituisce il *primo ciclo creativo;* la relazione verso il fine, per cui l'esistenza compie, costituisce il *secondo ciclo creativo*. I quali due cicli, fondandosi sul principio e sul fine siccome la nascita e la morte di ogni cosa, formano una specie di duplice modo di esistenza. Il primo, che riguarda il cominciamento e possesso dell'esistenza e quindi in quanto l'universo esce dall'uno ed è indirizzato al fine per lo svolgimento di sè, è ciclo di perfettibilità, perchè, molteplice per natura ed imperfetto, è ordinato all'uno pel conseguimento del fine e alla perfezione; e però collo svolgersi e incamminarsi al fine porta seco l'attitudine e il bisogno di scemare per un progresso continuo i suoi difetti, e così perfezionarsi fino all'acquisto di quella stabilità di perfezione oltre la quale per lui altra non v'è. Il secondo, che riguarda il termine dell'esistenza svolgentesi, varia, precaria, in certo modo parziale, e quindi l'acquisto e il possesso pieno della medesima invariabile, compiuta, in quanto cioè lo stesso universo ritorna all'uno, e, indirizzato al fine, col percorrere tutte le linee assegnategli lo ha raggiunto, è ciclo di perfezione; in quanto, molteplice ed imperfetto naturalmente, collo svolgersi ed operare a tenore della propria natura e proprietà verso quel punto a cui era stato indirizzato dal creatore, consegue nell'armonia universa tutto ciò cui può aspirare, perchè consegue ciò a cui era ordinato, per cui unicamente fu fatto, la glorificazione cioè del creatore unicamente intesa nella creazione sua; e così, svolgendosi di giorno in giorno, camminando verso quel fine che eragli stabilito e di continuo accostandosi vieppiù al termine assegnatogli, scema di dì in dì i suoi difetti per un progresso continuo, gradualmente si compie tanto in sè quanto nel suoi componenti giusta la natura loro e il peculiare indirizzo; ed a grado a grado, avvicinandosi al fine, acquista quella perfezione cui può aspirare ed è ordinato, appunto in quel momento in cui, adempinto e tutti gli ordini del creatore, il fine da lui prestabilitogli avrà conseguito; cosicchè per l'armonia compiuta e stabile ritornato all'uno, pel conseguimento del fine in lui riposerà, perfetto di quella perfeziona che è relativa alla sua natura. Così il primo ciclo importa azione, movimento, progresso; il secondo possedimento, quiete, stabilità. Nell'antecedente paragrafo abbiamo esposto in qual senso e di quale specie di perfezione possa dirsi ottimo e perfetto il mondo; e però abbiamo più volte ripetuto in questo che, col giungere al fine, il cosmo acquista quella perfezione cui può aspirare. Di vero solamente l'Ente o Dio possiede ed è assolutamente perfetto; l'esistente è perfetto solo in quanto partecipa alla perfezione comunicatagli dall'Ente; perciò in quanto è più uniforme a lui, in quanto meglio rappresenta l'Ente, su lui si modella, più gli si ravvicina o ritorna a lui; quindi in quanto meglio all'ultimo supremo fine si uniforma, l'ultimo supremo fine e i fini pe-

culiari adempie ed osserva. Soltanto nell'uniformità o partecipazione all'assoluta perfezione dell'Ente gli esistenti sono perfetti e riposano in lui, perfezione però che sempre è relativa e limitata, essendo l'ottimismo assoluto del mondo un assurdo, come abbiamo vedeto nel precedente paragrafo.

34. Nel primo ciclo, nel quale da noi si percepisce il mondo siccome ricevente l'esistenza per creazione, il solo Ente, come è chiaro, opera: nel secondo poi, perchè necessariamente vi si intendono le opere tutte della creazione concorrenti al conseguimento del fine loro assegnato, di necessità si pensano le medesime cooperanti all'Ente in esecuzione degli ordini e leggi ricevute nella creazione. Sì che creato l'universo, ordinato ad un fine cui non può non asseguire, cioè l'universa perfetta o quieta armonia, e la glorificazione del creatore, e regolato da una legge che ve lo guida infallibilmente, troviamo nell'indirizzo che per questa gli vien dato il nesso tra il primo e il secondo ciclo, onde il moltepilce uscito dall'Uno muovo, passa e ritorna all'Uno; siccome in esso indirizzo basa la ragione della maravigliosa armonia che nell'universo risplende; per cui, in quella guisa che il primo ciclo si apprende quale l'opera e la produzione dell'onnipotenza, così nel secondo ciclo creativo si manifesta e si apprende l'opera dell'infinita sapienza che tutto armonizza, regola, ordina, dispone.

35. Il primo ciclo creativo dà l'esistenza universale, il secondo ciclo creativo dà l'ordinamento e l'armonia universale della creazione in conseguimento del fine generale ed ultimo. Che se i due cicli creativi si trasferiscono nel giro delle esistenze diventano generativi, in quanto pel conseguimento del fine generale ed ultimo ogni esistente essendo ordinato a dei fini peculiari ed immediati subordinati al primo, al conseguimento di questi nella creazione attuata gli esistenti sono disposti quasi in altrettanti circoli peculiari, nei quali centro è il generante che si projetta alla circonferenza dei generati, indirizzo e nesso è la generazione, così che dall'uno essendo generato il moltoplice, il moltepilce ritorna all'uno nell'esecuzione ed assegnimento degli individui fini a cui era ordinato; fra tutti i giri peculiari legame essendo l'indirizzo generale al fine ultimo. « I due cicli creativi, dice Giob. — Introd. allo stud. della Fil. — Tom. 3. cap. 5. art. 4., i due cicli creativi trasferiti nel giro delle esistenze diventano generativi; perchè infatti la generazione è rispetto all'esistente ciò che è la creazione in ordine all'Ente. La generazione è una creazione di fenomeni, come la creazione propriamente detta è una produzione di sostanze attuose e causanti, cioè di forze. Perciò la formola ideale, reiterandosi nel giro delle esistenze, si parte in due cicli generativi. Il primo ciclo generativo si può esprimere così: *l'uno genera il moltеplice*; il secondo: *il moltеplice ritorna all'uno*. Dall'accozzamento dei due cicli risalta la formosità del Cosmo. Ognuno di tali cicli consta di tre termini, come la formola; il primo dei quali rappresenta il principio, l'ultimo significa il fine, e l'altro, che è mediano, esprime la relazione. Il mezzo essendo di sua natura andativo e versando in un moto, per cui l'inizio si unisce coll'esito del progresso ciclico, è un'azione successiva e passeggera, dove che il principio ed il fine formano insieme un composto estemporaneo. Negli ordini, che si chiamano materiali, il composto è l'organizzazione, e nei misti, il sociale consorzio, o vogliam dire la civiltà: l'azion del primo è la vita, dell'altro il progresso o perfezionamento. D'altra parte, il primo ciclo è genesiaco, e il secondo palingenesiaco. Ma i cicli generativi si accompagnano in effetto e coesistono ai cicli creativi, da cui dipendono, giacchè l'esplicazione delle forze, cioè delle cagioni seconde, procede dall'azione creatrice e immanente della Causa prima.

« Il ciclo generativo considerato universalmente, si attua in tre modi diversi, o partorisce tre sintesi disformi, in ciascuna delle quali gli estremi si raccozzano atteso il nesso e la comunicazione del membro interposto. Ogni sintesi abbraccia una dualità armonizzata dall'unità mediatrice; quali sono la sostanza e i modi, la forza e i fenomeni, (o vogliam dire la causa e

« gli effetti), il centro e la circonferen-
« za. Le due prime occorrono in ogni
« esistenza individuale, e la terza nei
« vari complessi o aggregati d'individui,
« dai minimi sino ai massimi e a tutta
« quanta l'università delle cose ».

§. 4. *Dei mezzi naturali e però delle leggi che regolano il mondo, loro natura, e del fato.*

36. L'Ente, che non ha principio di sè, è il principio di tutte le cose; e in quella guisa che ne è il principio, ne è ancora l'ultimo fine supremo; conciossiachè, nulla esistendo prima o indipendentemente da lui, nulla fuor di lui potrebbe prefiggersi qual fine delle cose. Così tutto ciò che l'Ente fa, lo fa per sè e lo ordina a sè. Or il mondo è fatto dall'Ente per creazione, l'Ente adunque fece l'universo per sè, nè ad altro nel farlo riguardò che a sè. L'Ente principio ed ultimo fine dell'universo creò questo per conseguire la propria accidentale glorificazione. Laonde dicesi *mezzo* ciò che si fa o si pone per conseguire una qualche cosa, un qualche fine; l'universo adunque rapporto al suo principio e al suo fine è un mezzo. Esso è il mezzo inteso e adoperato dall'Ente, Sapienza e Potenza infinita, ad ottenere la propria glorificazione esterna, a manifestare sè stesso alle creature, a comunicare e diffondere in loro la sua infinita bontà. Il fine universale delle opere ad extra dell'Ente è la sua gloria estrinseca e la diffusione della sua bontà; per mezzi ne furono preveduti, scelti e adoperati in creazione, l'universo creato, e tutti gli esistenti che li compongono. E poichè l'eccellenza del mezzo sta nel rapporto, attitudine e convenienza sua col fine; e poichè, come in altro luogo abbiamo spiegato, non è mestieri di porre in questione se l'universo attuale più d'ogni altro possibile corrisponda al fine del creatore con tutta la precisione, perciò si pare come e sotto quale aspetto il mondo attuale sia perfettissimo.

37. Conciossiachè il mondo attuale di necessaria condizione sua è finito, egli è un molteplice e come tale veramente si apprende dalla mente che lo contempla. Che se si considera nel rapporto col suo principio si vede essere il molteplice procedente dall'Uno, in quel modo che si apprende ordinato e ritornante all'uno, se si pensa nel rapporto col suo termine e fine; ritorno che si avvera tanto nell'armonia ed accordo entro i limiti del quale l'universo e i suoi componenti si sviluppano, quanto nella glorificazione che danno all'Ente, e però nella concorrenza e conseguimento del fine per mezzo della stessa armonia e accordo. Impertanto il mondo od universo, che è la molteplicità procedente dall'uno e tendente all'unità per un destino prefissole nella creazione, non è altro che il complesso delle forze e cause, fenomeni, effetti e modi creati, con destini ed ordini varii ma saggiamente disposti e congegnati tra loro, concorrenti come mezzi mediati od immediati prima, individualmente considerati, a dei fini immediati, poi tutti insieme al fine mediato ed ultimo, all'armonia universale e alla manifestazione dell'Ente. In questo modo universo si riporta e si identifica con natura, siccome si intreccia e si identifica con universo natura, la quale in un ampio significato viene intesa quale — il complesso dei mezzi tutti creati che per maniere diverse e ammirabili concorrono armonicamente alla consecuzione del fine universale —. Di che si vede che il mondo essendo un mezzo e complesso di mezzi, e complesso di mezzi che cospirano al fine universale essendo detta la natura, mondo e natura sotto quest'aspetto sono la stessa cosa. E poichè il mondo è il complesso delle cose create come mezzi camminanti al fine generale, tale è ancora la natura; ed in quella maniera che il mondo abbraccia tutti gli ordini della creazione i quali in una distribuzione più universale sono tre, fisico, intellettuale, morale o misto, così li abbraccia la natura, la quale sempre è il complesso di cotesti ordini cospiranti al fine. Ove però è da distinguere il complesso dai componenti. I componenti, individualmente considerati, hanno e forze e fini peculiari ciascuno, subordinati al fine universale, quantunque considerato nell'individuo il fine di uno possa essere diverso od opposto al fine dell'altro oggetto particolare; e così concorrono tutti al fine universale, e per la

loro parte l' adempiono e lo conseguono nell'armonia generale, ove vanno a mettere capo e riposano, per l'adempimento esecuzione e conseguimento dei destini particolari. Il complesso ha un fine generale, cui consegue e per la collimazione degli individui al medesimo, e pel conseguimento del loro fine peculiare per parte degli individui. Così un mezzo essendo l'universo, mezzi e fini peculiari respettivamente sono i suoi componenti, e complesso dei mezzi cospiranti al fine universale è la natura, fine universale cui il mondo e la natura stessa non possono non conseguire.

38. Il mondo per sua condizione necessaria è un molteplice ed è opera di una sapienza e potenza infinita; or come molteplice e come opera di sapienza infinita non può essere senz'ordine. Infatti la sapienza infinita implica di disporre il tutto con ordine ammirabile, e il molteplice coesistente, per non supporlo l'assurdo caos, duopo è supporlo ordinato di guisa che nella molteplicità, diversità ed anche opposizione gli individui suoi non si distruggano a vicenda, ma tutti le ammirabile rapporto, equilibrio e concordia universale esistendo, percorrano ciascuno la propria strada senza invadere la provincia altrui. Conciossiachè il molteplice si può considerare e nel complesso degli individui che il compongono, e negli individui stessi singolarmente presi, ma in rapporto a tutto il complesso. Or sì nell'uno che nell'altro caso non si può supporre senza un ordine cui serbare, datogli dal creatore; poichè altrimenti bisognerebbe supporre o che il molteplice e finito non abbia avuto principio e non abbia dipendenza da alcuno, o che chi lo fece non lo ordinò e una direzione non gli diede, le quali due sono supposizioni egualmente assurde. L'ordine poi fu impresso tanto ad ogni individuo che forma il molteplice, in quanto a ciascuno fu segnato un fine peculiare subordinato e in rapporto ad un fine generale, e tracciata gli fu una strada da percorrere per giungere a quel fine; come fu dato a tutto il complesso dei componenti il molteplice, in quanto tutti i fini peculiari proposti agli individui sono subordinati e cospirano ad un fine generale, in quella guisa che tutte le vie peculiari da percorrere segnate agli individui sono subordinate ad una via generale per giungere ed ottenere quell'ultimo fine supremo. Ed in quel modo che il molteplice non può supporsi senza un ordine, così non senza un indirizzo, che si estende parimente e riguarda tanto gli individui del molteplice singolarmente presi, come tutto il complesso loro; di guisa che ogni individuo del molteplice ha un indirizzo peculiare per un fine peculiare subordinati all'indirizzo e fine universale, e tutto il complesso ha un indirizzo generale verso il fine supremo, a cui arriva per l'esecuzione di cotale indirizzo. Posto l'ordine e l'indirizzo di tutte le cose create nasce l'armonia, la quale può considerarsi e negli individui singolarmente presi, in quanto ciascuno percorrendo la propria via, seguendo l'ordine e l'indirizzo avuto e mantiene e costituisce armonia con sè stesso, perchè non ha in sè il principio nè il fatto del disturbo, e la mantiene e la costituisce riguardo ad altri, in quanto gli altri non disturba nell'esecuzione e percorrimento delle proprie vie: e può considerarsi anche in tutto il complesso, in quanto tutti gli individui eseguendo il proprio ordine ed indirizzo e collimando ciascuno per la sua parte al fine universale, cui conseguono con ciò senza disturbarsi o distruggersi a vicenda, tutti insieme costituiscono poi e riposano in un'armonia generale nella quale sono come unificati. Così l'armonia se si considera come il principio che è motore delle azioni degli individui che costituiscono il molteplice, in quanto ogni essere per l'indirizzo all'armonia e peculiare o universale si muove, si svolge e si sviluppa per giungervi, e intanto la mantiene in ogni individuo sua azione e la conserva, è vita: se si considera siccome il punto ultimo cui è indirizzata e cui tende la creazione, conseguita la quale la creazione stessa in lei riposa, è fine delle azioni del molteplice. Presa l'armonia come fine, tutti gli individui del molteplice non sono che altrettanti mezzi per giungervi; presa come vita, mezzi al suo mantenimento ne sono le azioni degli individui del molteplice. Per egual modo, se l'armonia si prende come vita, è la perfettibilità del molteplice; se come

fine, ne è la perfezione; e però come vita o perfettibilità è un movimento continuo, uno svolgimento incessante verso il conseguimento dell'ordine compiuto e della perfezione nell'armonia stessa da acquistare, possedere, conservare; come fine e perfezione è quiescenza e pace del molteplice e degli ordini della creazione nella medesima armonia posseduta. Così nel primo senso, essendo un moto continuo e progresso, e nel secondo una stabilità inalterabile, è nel primo aspetto un procedimento del mezzo verso al fine, nel secondo aspetto è il possesso e riposo dal mezzo nel fine: ed essendo nel primo senso il cammino del molteplice verso l'uno, nel secondo è l'attuato ritorno e immanenza del molteplice nell'Uno.

39. L'Ente, sia che si consideri in sè nella sua sostanziale unità e semplicità, nella quale è l'ordine per essenza, sia che si consideri giusta il nostro modo di intenderlo, ove è la sostanziale sussistenza di tutte le perfezioni e attributi infiniti nell'unità, è sempre l'armonia assoluta. Di guisa che ben può dirsi l'armonia consistere nella convenienza ed accordo delle cose; e specialmente negli ordini creati consistere nell'ordinamento, accordo ed equilibrio dei diversi, dei distinti, dei contrari. E però l'armonia, considerata specialmente in rapporto agli esistenti, è l'ordinamento e indirizzo del molteplice all'uno e, nell'armonia medesima, l'unificazione di cotesto molteplice, quasi ritorno di lui all'uno. Or, ammettendo come fatto incontrastabile che negli ordini della creazione bisogna supporre il molteplice, il vario, il dissimile, il diverso, sia per ragione dell'indirizzo all'armonia senza il quale indirizzo il molteplice creato non potrebbe supporsi, sia per ragione della natura del creato stesso; sebbene tutte le moltiformi classi distinte e precise, per non dire impossibile difficilissimo sia stabilire negli esseri della creazione, pure sembra che, per darci una norma a trattarne e generalmente parlando dalle proprietà più note e chiare degli stessi, tre ordini o classi distinguere se ne possono. Un ordine comprende quegli esistenti che feriscono i sensi e si presentano mediante la loro proprietà di estensione, le così dette cioè *forze* fisiche o *corporee*, e però si chiama ordine *fisico*. L'altro abbraccia quegli esistenti che si manifestano per le proprietà del pensiero, semplicità e spiritualità, le così chiamate *forze spirituali*, e però si chiama ordine *intellettuale*. Il terzo comprende quegli esistenti che si manifestano per le proprietà delle forze corporee, cioè dell'estensione, e delle forze spirituali, cioè del pensiero e semplicità, insieme congiunto, ove accoppiato trovasi l'intelligibile col sensibile in unità di supposto, e che però chiamasi ordine *misto*. Il primo ordine è quello dei corpi; il secondo quello delle menti umane; il terzo è quello degli uomini, che constano di anima e di corpo, e delle istituzioni loro, in quanto queste naturalmente partecipano nè diversamente si pensano se non come partecipanti e di sensibile e di spirituale, di una interiorità spirituale per l'idea onde sono originate e formate, e di una esteriorità sensibile e corporea, onde sono prodotte fuori e manifestate. Or tutti tre cotesti ordini di cose hanno un indirizzo fisso e determinato ed una norma certa e decisa di azione: indirizzo impresso e norma segnata in prima a ciascun individuo di tutti gli ordini, poscia a ciascun ordine, e finalmente a tutto il complesso degli individui componenti gli ordini e degli ordini stessi, per l'osservanza e adempimento dei quali, indirizzo o norma, come ai fini particolari, all'ultimo fine ed armonia universale giunge tutto il complesso medesimo. E cotale indirizzo e norma è richiesto, come fu spiegato, tanto dalla sapienza del creatore, quanto dalla dipendenza del creato da lui. Indi nell'esecuzione dell'indirizzo ricevuto e nell'adempimento della norma loro data i tre ordini si perfezionano col giungere all'armonia e toccare l'ultimo fine. Ma qui è da avvertire che, sebbene tutte tre le classi degli esseri della creazione cospirino concordemente e concorrano all'ordine universale, al fine supremo, pure non lo raggiungono in egual modo; e sebbene tutti si perfezionino col concorrervi, tuttavia un egual grado di perfezione non raggiungono. Anzi fra loro vi è una graduale ordinata distribuzione anche in questo; e l'ordine fisico rimane sempre inferiore agli altri due; l'ordine

intellettuale, superiore al fisico, non raggiunge l' eccellenza dell' ordine delle forze miste; il terzo poi, abbracciando le proprietà degli altri due ed armonizzandole nell' unità del supposito, è superiore a tutti; e, comprendendo il buono degli altri due, raggiunge la maggior perfezione cui possa aspirare il creato e in lui consiste l' apice, il sommo dell' armonia degli ordini creati. E quindi in natura tale osiste ammirabile disposizione tra gli ordini particolari che, gli uni agli altri subordinati, si concatenano in modo o si riferiscono, che gli inferiori agli esseri superiori servono come di mezzo, occasione, motivo e strumento all' esercizio delle proprie forze, all' esecuzione e compimento dei propri atti, al conseguimento del proprio fine. Così è da avvertire che, sebbene tutti gli individui esistenti nell' universo siano perfettibili, non lo sono però tutti al modo stesso. E precisamente l' esperienza stessa ci mostra che più perfettibili sono quelli i quali, sebbene attualmente più imperfetti, hanno però e posseggono in sè tutti gli elementi della perfezione maggiore a cui giungono di fatto collo svolgimento e attuazione delle loro proprietà o facoltà, quali gli uomini; e che quelli sono meno perfettibili, i quali nello stato attuale più perfetti e possedendo l' attuazione e svolgimento di tutte le loro proprietà fin da principio e attualmente, quella perfezione godono cui possono aspirare e quello sviluppo che comporta la loro natura e forza, senzachè abbiano in sè elementi da migliorarlo mai; di guisa che tutto il progresso loro e perfezione migliore possibile è riposta nell' armonia universa a cui concorrono e nella quale vanno a metter capo coll' esistenza propria, col regolare esercizio di loro forze.

40. Avendo il complesso degli ordini delle cose create, tanto unitamente considerati, come ordine per ordine ed individuo per individuo in ciascun ordine, e un indirizzo e una norma fissa per incamminarsi e giungere all' armonia universale come mezzi all' ultimo fine supremo, troviamo in tutti gli esistenti di tali ordini una dualità che si unifica nell' armonia nella quale viene accordata, e che rappresenta molto bene il rapporto ed equilibrio del molteplice, del diverso, dell' opposto. Questa dualità si manifesta con eccellenza nella vita di ogni esistente e di ogni singola sostanza e forza, le quali tutte, dice Mazz. tom. I. pag. 106. 107., « secondo la varietà degli ordini a cui appartengono inchiudono nell' entità rispettiva una dualità di fatti o fenomeni insieme accordati, come la quiete e il moto, l' azione e la passione, la contrazione e la dilatazione, l' enformazione e la trasformazione, la nutrizione e la generazione, l' inspirazione e la espirazione, l' attrazione e la ripulsione, l' apprensione e l' espansione, la concentrazione e l' eccentrazione. Ora tutti questi fatti e fenomeni che la natura sensibile in sè racchiude ed offre a mò di ammirabile spettacolo all' osservazione del fisico con modo che alla speculazione del filosofo, si conoscono quali prodotti di altrettante forze. Dal combattimento equilibrato delle forze dissimili, diverse ed opposte, che operano ed esplicano la universalità dei fenomeni naturali, risulta la vita, la perfettibilità, il progresso successivo e la tendenza loro continua al fine della creatura; e che costituisce l' incantesimo della bellezza, dell' ordine, e dell' armonia del cosmo ». La vita infatti nel suo concetto implica conservazione e distruzione ad un tempo. Poichè implica e perseveranza di esistenza nella potenza di emettere degli atti, ed insieme esercizio di forze nella manifestazione di sua esistenza. Or nella perseveranza di esistenza colla potenza di emettere degli atti è inchiusa la conservazione delle potenze, delle quali deve essere fornito il vivente per svolgersi agli atti, e così vi sono complicatamente compresi tutti gli atti possibili di lui; nell' esercizio delle forze in manifestazione di esistenza viva è richiesta l' attuazione delle potenze, quindi la esplicazione ed esaurimento degli atti stessi, e però la distruzione, così che, se con tutta la forza che possiede fosse il vivente lasciato in balìa di se per esplicarsi agli atti suoi subito vi si esplicherebbe e morrebbe, esaurendo di un tratto tutte le sue potenze nè forza rimanendogli per esplicarsi all' atto in avvenire. Indi è che il vivente creato porta con sè una regola impreteribile di

graduale svolgimento degli atti, onde la conservazione è colla distruzione bilanciata, in guisa che, mentre l'ordinato graduale svolgersi degli atti tiene la potenza in esercizio, regola la medesima, acciocchè tutta in un tratto non si attui e non si esaurisca con quella maggior forza che possiede.

41. La condizione naturale dell' universo, diciamo, e di ciascun ordine e di ciascun esistente componente il moltiplice, non che la sapienza del creatore vogliono che, quante volte debbasi l'universo concepire, non si concepisca senza un ordine impresso e un indirizzo ricevuto e una legge col seguire per giungere all'ultimo fine supremo. Ed in quella guisa che il complesso intiero del moltiplice ha un destino finale, un ordine, indirizzo e norma universale per giungere al fine supremo, così ogni ordine e classe degli esseri della natura ed ogni individuo di ogni classe ha il suo fine proprio e destino, il suo indirizzo, ordinamento, e norma peculiare per giungervi; e in quel modo che ciascun esistente con una norma peculiare, che costantemente lo regola, corre verso il suo fine peculiare, così tutti insieme convergono al fine supremo, all' universa armonia per una legge costante e norma generale. L'insieme delle regole e norme segnate cui seguir debbono gli esistenti tutti nel correre al fine tanto peculiare, che ultimo, a cui il primo è subordinato, quelle norme costanti di azione che regolano gli esistenti tutti nelle loro operazioni, siccome esseri creati, si chiamano con proprio nome leggi *naturali*. Ma poichè tre sono le classi degli esistenti, e ciascuno di questi ha delle norme peculiari, perciò duopo è distinguere quelle che regolano la classe degli esistenti corporei da quelle che regolano le altre due classi, quelle che regolano universalmente il complesso di tutti i creati, come tali, e quelle che regolano ciascuna classe in ordine alle sue proprietà: e poichè la classe degli esistenti intellettivi è superiore ai corporei, e i misti partecipano delle altre due classi ed hanno norme di azione peculiari a tenore delle loro proprietà, norme distinte da quelle che in comune con tutti gli altri esistenti li regolano siccome creati, duopo quindi è qui dichiarare, che per leggi naturali qui si intendono e si comprendono solamente quelle che a tutti gli esseri della creazione furono date in quanto appunto sono esseri creati, non quelle che furono prescritte alle forze miste come tali, che si dicono anche esse leggi naturali, ma morali, a differenza di quelle di cui qui parliamo, che si chiamano fisiche. Così leggi naturali fisiche possono appellarsi quelle costanti norme di azione, stabilite dal creatore agli esistenti tutti nell'atto della creazione, cui essi non possono trasgredire e sotto il cui indirizzo debbono svilupparsi ed esplicarsi esercitando le potenze o forze di cui sono forniti, in quanto appunto cioè, o potenze si esplicano all'atto proporzionato, o cause producono il loro relativo effetto, o sostanze si manifestano accompagnate da tali non altri modi; e ciò con invariata costanza e rapporto tale, che legittimo motivo di certa conseguenza porgono sempre negli argomenti specialmente di induzione ed analogia. Per tal modo l'intiero sistema delle costanti regole di sviluppo ed esplicazione preordinate e stabilite dal Creatore all'intiero complesso delle esistenze, sotto la cui direzione esse si attuano costantemente, restano conservate nel proprio ordine al loro posto e concorrono tutte in ammirabile accordo ed armonia al fine universale della creazione, si può dire in un senso essere la *natura*; come *effetti naturali* sono quelli che si producono dalle forze individue secondo l'indirizzo loro dato da tali leggi, e *corso della natura* si chiama l'intiera serie degli effetti e fenomeni che producono nel mondo a tenore dell' indirizzo di cotali leggi. Per tal modo ancora il mondo, precisamente qual è, è il mezzo naturale che l'Ente, Principio dell' universo, adopra al conseguimento dell' ultimo fine del medesimo.

42. Intanto però egli è chiaro che, come l'autore di coteste leggi è il Creatore; così, avendo egli liberamente creato il mondo, liberamente del tutto e ad arbitrio le ha prescritte al creato, e però nessun principio di necessaria esigenza ma la sola volontà del legislatore creante è la ragione loro. Perlocchè la loro costanza ed invariabilità riguarda bensì le esistenze, le quali non possono in modo

alcuno violarle, ma non riguarda l'autore loro, principio creante, se non in quantochè ciò concorda ed è in rapporto coll'infinita sua sapienza. Laonde, perchè è infinitamente disdicevole alla sapienza divina di non cangiare o sospendere o interrompere le leggi o il corso ordinario della natura se non in quei casi che ciò meglio convenga all'ultimo supremo fine dell'universo, perciò le prime sono costanti ed universali, e il secondo è costante ed uniforme, quanto e finchè ciò si esige dal migliore andamento ed esito dell'ordine di creazione; mentre intanto rimane io liberissime arbitrio e potere del creatore cangiare, sospendere o interrompere cotali leggi e cotal corso quante volte ciò meglio sembrerà all'infinita sapienza sua, o più conformo al l'ordinamento teleologico dell'universo. Impertanto la costanza e stabilità delle leggi fisiche non è assoluta, è necessaria fisicamente, relativamente, condizionatamente soltanto, non importa necessità assoluta, assoluta impossibilità del contrarie.

43. Se il mondo è regolato da leggi fisse e costanti, se Dio le creò per un fine certo e determinato, rimane un assurdo ed un impossibile ciò che alcuni caratterizzano coi nome *fato*. Varii sensi furono dati a questo vocabolo o però diverse ne riuscirono ancora le teorie e le conchiusioni relative. Al vocabolo inteso nel suo senso più generale pare si desse questo significato, — una interna e inevitabile necessità delle cose —. E però per fato comunemente si intendeva dagli antichi, = un ordinamento o sistema di cause talmente combinate e connesse che tutti gli eventi mondani fossero per lui inevitabilmente determinati =. Ma divergenti opinioni nacquero quando si trattò di stabilire onde proceda quest'ordinamento di cause. Vico, (de antiq. Ital. sap. c. 8.) così ci tesse la storia dell'origine del vocabolo. « Per i latini *detto* era « il medesimo che certo: *certo* era il « medesimo che per noi *determinato*: « *fato* poi (da for faris) il medesimo che « detto; o però il detto, ossia la parola, « con vero e fatto, e quindi fatto con « fato si reciprocavano scambievolmente. Dicevano *detto-fatto* un effetto pro« dotto con celerità, e *caso* l'esito e « risultato delle stesso. Perlochè pare « che gli antichi saggi d'Italia, i quali « furono i primi ad usare di queste voci, « col nome *fato* intendessero l'eterne « ordinamento delle cause seconde, o « per *caso* l'esito od evento delle medesime. Così che i fatti di Dio siano « *detti*, e gli eventi delle parole che Dio « fa e dice, *casi*. Per tal modo il fato, « che è il medesimo che fatto, a ragione « era creduto inesorabile, perchè il fatto « attualmente reale in nessun modo si « può pensare nè può essere non fatto « senza involgere contraddizione ». Poste che alla storia dell'origine del vocabolo *fato* data da Vico si aggiungessero alcune brevi spiegazioni, cioè, che questo *detto*, *certo*, *determinato*, e perciò che questo *fato* o *fatto*, non che l'ordinamento delle cause seconde o gli effetti e gli eventi e i risultati della loro combinazione, ordine, accordo, sistema ed azione, per quanto vogliansi inesorabili, si suppongono stabiliti e dipendenti da un Essere supremo, eterno, creatore sapientissimo, ordinatore e governatore del tutte, e che quindi tutto ciò non altro sia che l'ordine o l'indirizzo dato dalla Causa prima o Forza increata alle cause seconde e forze finite, che operano nell'universo sotto la direzione o dipendenza di quella, niuna difficoltà essere vi può ad ammettere in queste senso il fato o il caso. Indi appunto è che alcuni, ove trattano del fato, porgono notizia dei così detto da loro *fato Cristiano*, col quale null'altro intendono se non l'ordinata, certa successione ed attuamento dei mondani avvenimenti, che si avvolgono e si manifestano nell'universo alla norma di certe leggi fisse, costanti, generali e fisicamente necessarie, prescritte alla creazione dal creatore; e perciò non intondono altre che proprimamente la provvidenza divina: sebbenchè a noi sembri che cotesta voce *fato* non sia da usare così leggermente ad indicare l'ordinamento saggissime degli avvenimenti mondani determinato dal creatore e la sollecita cura ch'egli si prende di tutto, non che la cooperazione onde concorre alla produziona di tutti i mondani avvenimenti, per non dar motivo ad equivoci

ed ambiguità, sempre cause funeste di errore nelle scienze.

44. Se poi per fato altro si intende da quello spiegato ora, e precisamente la interna inesorabile necessità delle cose, da qualunque principio pure possa volersi procedere oltre Dio creatore, siccome volevano gli atei e i fatalisti, non può ammettersene l'esistenza. Indi invero alcuni negata o trascurata e negletta l'esistenza di un creatore sapientissimo ed onnipotente, nella cui sapienza e potenza si trova la ragione dell'ordinamento, connessione e accordo tra tutte le cause seconde, forze create, azioni loro e modi dell'azione ed effetti, e così dell'attuazione di tutti gli avvenimenti del mondo, per spiegare tutto ciò hanno avuto ricorso o ad un essere totalmente immaginario e fantastico privo affatto di attributi e specialmente di intelligenza e volontà, chiamato da loro *caso*, onde poi essi furono detti *Casuisti*. Altri si riportarono all'interna inevitabile necessità di tutti gli eventi mondani, procedente dall'interna necessità del moto, di cui per loro natura sono forniti gli eterni atomi improdotti, dai quali casualmente fu formato il mondo; come gli atomisti seguaci di Democrito e i materialisti. Altri hanno avuto ricorso alla fatale, necessaria, immutabile volontà di Dio, che, come dissero gli Stoici, dovette preordinare l'inevitabile serie attuale e connessione delle cause, effetti ed eventi mondani. Altri all'efficace azione, dominio ed influenza degli astri e stelle sovra gli eventi che si avverano sulla terra, come gli astrologi. Altri finalmente all'interna necessità assoluta, cui è soggetta l'eterna unica immensa sostanza producente tutte le cose ed azioni ed effetti ed avvenimenti per mezzo de' suoi infiniti attributi estensione e pensiero, come diceva Spinoza, quali i panteisti. Ma dalle cose discorse sin qui e in questa e in altre sezioni, sia riguardo alla provvidenza e al panteismo e alla libertà di Dio e all'eternità della materia e all'opinione della serie infinita delle cause ed effetti, sia quanto al principio, fine, e leggi che furono date al mondo, si potrà rilevare ad evidenza qual caso sia da fare, quanto siano fondate e valgano le strane opinioni di tutti i fatalisti.

§. 5. *Dei mezzi soprannaturali e del miracolo.*

45. Se l'Ente, l'atto creativo e le esistenze si considerano nella loro realità, sono oggetti pienamente a portata del nostro intendimento, e però perchè nella loro realità ed esistenza sono appresi da noi, sotto quest'aspetto sono intelligibili. Ma mentre la realtà ed esistenza loro percepiamo, proviamo insieme un sentimento indeterminabile, una specie di movimento confuso, un istintivo trasporto verso loro come oggetti che non abbiamo potuto nè possiamo intieramente penetrare e di cui assaissimo ci rimane ancora a conoscere, diguisachè, per quante verità veniamo a scoprire e approfondire di loro, presentiamo che, indefinitamente più di quello possediamo dei medesimi, ci manca, sendochè qualunque intelligente creato, per quanto fornito di cognizioni e per quanto avanzi nelle scienze, sperimenta sempre un vuoto grandissimo al cui riempimento anela di continuo senza vedersi mai appagato; per cui apprendiamo e proviamo quell'istintivo trasporto non potere soddisfare mai negli ordini attuali dello spazio e del tempo. Indi siamo condotti a riconoscere ed ammettere, siccome una facoltà in noi che non si esplicherà nel tempo ma soltanto nella eterna immanenza e che può chiamarsi *sovrintelligenza*, così un oggetto proporzionato che negli ordini dello spazio e del tempo non può essere appreso, perchè superiore alle forze attuali della intelligenza creata, e soddisfarà la sovrintelligenza soltanto nella eterna immanenza, mentre al presente solo quasi in barlume, di passata, superficialmente e in ombra la stuzzica colla rivelazione superna; oggetto che chiamasi *sovrintelligibile*. Il sovrintelligibile non consiste in altro che nell'essenza dell'Ente, dell'atto creativo e delle esistenze, in quel modo che l'intelligibile nella realtà ed esistenza di costoro consiste; la quale essenza, come dicemmo già, non si può penetrare dall'intelligente creato negli ordini presenti e di cui nell'eterna immanenza gli sarà data dall'Ente, per un dono e qualità aggiunta alla nostra natura, una cognizione e visione chiara ed eccellente, simile, ma

non però assoluta, uguale e identica a quella che l'Ente ha di sè, di tutte le cose o intelligibili. Perchè però tanto l'intelligibile che il sovrintelligibile versano sull'Ente, sull'atto creativo o sulle esistenze, così quanto alla sostanza e al fondo dell'oggetto l'uno non è diverso dall'altro, sono diversi solamente per parte del soggetto, in quanto ciò che si nasconde alla nostra intelligenza attuale è una faccia, un aspetto, una entità del vero ideale, distinta dalla faccia, aspetto o entità del medesimo che le si palesa. Ma il sovrintelligibile è immensamente più esteso dell'intelligibile. L'intelligibile infatti è un aspetto finito onde l'oggetto della cognizione ci si presenta; e però, tanto per ragione della finità della potenza creata intelligente negli ordini presenti, come per ragione della propria condizione che come intelligibile della potenza creata ha per demarcazione il lato oscuro dell'Idea, il punto dove comincia il sovrintelligibile, è finito. Il sovrintelligibile al contrario, sia perchè si porta verso l'indeterminato, sia perchè si fonda sull'essenza, che è infinita se è dell'Ente, partecipa dell'infinità almeno nell'idea se è degli esistenti, nell'idea e nella realtà se è dell'atto creativo, (quantunque e perchè infinita e perchè sovrintelligibile non possa da noi in modo alcuno dichiararsi) è infinito. Così il sovrintelligibile, che è infinito, sovrastà ontologicamente ed è maggiore dell'intelligibile; è indefinitamente più amplo di lui, e siccome ne è quale il fondamento e la ragione, così ne è il principio logico. L'intelligibile in conseguenza dipende dal sovrintelligibile e sono legati insieme nell'Ente, nell'atto creativo, nelle esistenze, di cui si conosce la realtà, è impenetrabile l'essenza; mentre intanto la loro possibilità, realtà, convergenza e diramazione per l'intelligenza creata è fondata, riposa ed esplicitamente è rappresentata nell'atto creativo; e però l'intelligibile accenna sempre e fa presentire il sovrintelligibile, in quanto ad ogni intellezione si accompagna il sentimento e cognizione della limitazione di lei col presentimento che la sorvanza e le sta di fronte una cognizione possibile illimitata. Autore tanto dell'intelligibile che del sovrintelligibile è sempre l'Ente, perchè e l'uno e l'altro versa o sull'Ente, o su ciò che è da lui, l'atto creativo o le esistenze: indi, avendo egli fatto e l'uno e l'altro, ambedue indirizza e di ambedue si serve pe' suoi sapientissimi fini, pel fine ultimo dell'universo. E così quando l'intelligibile all'ultimo fine dell'universo non basta a giugnere perfettamente o almeno con tutta la facilità e speditezza che potesse volersi o bisognare, l'Ente sovviene straordinariamente col sovrintelligibile, percepito nello stato presente solo in barlume e per analogie, cioè colla rivelazione dei misteri, mezzo straordinario e sovrannaturale al conseguimento del fine universale.

46. L'intelligibile, che è a portata delle forze attuali dell'intelligenza creata ed è in rapporto alle leggi attuali di natura, è un che naturale; il sovrintelligibile, che supera le forze della intelligenza creata negli ordini presenti, è un che soprannaturale. Che cosa sia natura l'abbiamo già detto due o tre volte, dichiarandola come il complesso degli esistenti, delle forze finite e delle cause create, e come il sistema delle leggi a tenore delle quali si sviluppano le forze o cause create negli ordini dello spazio o del tempo. La qual natura comunque si consideri accenna e fa supporre sempre, come relativa e contingente che è, un che assoluto e superiore a sè e però un che soprannaturale. E questo accenna anche l'intelligibile, il quale accenna sempre il sovrintelligibile, che per questo titolo è ancora soprannaturale. Parimente l'universo, liberamente creato dall'Ente per la manifestazione di sè e per la propria glorificazione esterna, è il mezzo *naturale* adoperato da lui per conseguire un cotal fine, siccome ordine e corso *naturale* è l'indirizzo e le norme date alla creazione, non che l'esecuzione di tali norme, lo sviluppo che a tenore di tale indirizzo compiono le forze create in conseguimento dei loro fini, la serie degli effetti e fenomeni che si avverano nell'universo giusta le leggi dategli. Se non che tal fiata può avvenire che il creatore, all'asseguimento puro o all'asseguimento più determinato e spedito di qualche fine non compreso nel corso attuale, o compreso ma non nel modo che gli altri, sempre però in ordine al fine supremo, si serva

di mezzi non inchiusi nell'ordine presente; in tal caso ancora nasce ed è accennato il sovrannaturale.

47. *Soprannaturale* generalmente indica ciò che supera od è fuori, ciò che non è compreso nella natura giusta il senso dato a questa voce in varii luoghi del nostro corso; e però così per le generali comprende tanto ciò che è sopra, quanto ciò che è fuori, oltre o contro il corso attuale della natura medesima. Per conseguenza la voce *soprannaturale* accenna diverse cose. Accenna prima di tutto colui che ha fatta la natura, vale a dire il creatore di lei, il quale, se l'ha fatta e la governa, certamente deve esserle superiore. Così, inteso il sovrannaturale sostantivamente, non è altro che il creatore, il principio e fine dell'universo, Dio. Accenna in secondo luogo il lato incomprensibile della creazione. Di vero dicemmo già in Ontologia e abbiamo ripetuto poc'anzi che della creazione, come delle cose create, se ne intende l'esistenza bensì e la realtà, ma non se ne può intendere l'essenza, perchè a ciò bisognerebbe approfondire l'infinitudine degli attributi divini, onde la creazione esiste, il che è impossibile alla mente creata. In tal modo la creazione quanto all'essenza, egualmente che tutte le cose ci è incomprensibile e sovrintelligibile e quindi anche sovrannaturale: perchè per essere penetrata è sovra le forze e l'ordine attuale della natura. Siccome poi la creazione sotto ambedue gli aspetti, e dell'essenza cioè e della realità, è sempre ugualmente del medesimo Ente, e la diversità che fra l'essenza di lei e l'esistenza si pone è solo dalla nostra mente, la quale, mentre ne intende la esistenza, nè di lei nè degli esistenti non penetra l'essenza: perciò, mentre sta tra soprannaturale e natura lo stesso rapporto che fra Ente ed esistente, l'atto creativo cioè, sovrintelligibile nell'essenza e nell'esistenza intelligibile; mentre impertanto il sovrintelligibile e il sovrannaturale procedono dal medesimo punto e principio, dal lato oscuro o sovrintelligibile delle essenze, come l'intelligibile e la natura dal lato conoscibile della realità dell'atto creativo e delle cose create; il sovrintelligibile e l'intelligibile, il sovrannaturale e la natura procedono dal medesimo punto centrale e nel medesimo si ricongiungono e si intrecciano, e sono però in rapporto scambievole e connessione naturale. E poichè la vita e conservazione dell'esistenza universa importa la continuità dell'atto creativo e però l'immanenza del soprannaturale, così, natura e sovrannaturale essendo come paralleli, sebbene uno sia immensamente superiore all'altra, tanto si stende l'una come l'altro, tanto dura l'uno come l'altra, e perciò il sovrannaturale è immanente quanto e come la natura e tanto spazia quanto la creazione. Accenna in terzo luogo, prima la creazione stessa universa come fatto divino estemporaneo e assoluto, pel quale ricevono e continuano nell'esistenza loro tutte le cose create, e che, come azione dell'Ente è superiore alle cose create le quali per lui sono fatte, in quella guisa che la causa efficiente è superiore al suo effetto e la causa finale al mezzo adoperato da lei: poscia accenna un qualche fatto o creazione particolare che si avvera nel giro del tempo e dello spazio, ma che è sopra o contro l'ordine consueto, l'ordinario corso della natura; e perciò accenna il propriamente detto *miracolo*, il quale è ciò che più comunemente viene significato e inteso colla voce *soprannaturale*.

48. *Miracolo* è un effetto qualunque che si avvera nel giro dello spazio e del tempo, ma che, o nella sostanza o nelle circostanze, è oltre, sopra o contro l'ordinario corso della natura; è quindi un effetto soprannaturale, che per la sua infrequenza e novità e per altri titoli di tempo o di circostanze eccita la maraviglia degli spettatori. Esso chiamasi ancora *portento* o *prodigio*. Conciossiachè il miracolo sia un fatto contro l'ordine attuale di natura od oltre o sopra il medesimo, perciò egli è sempre soprannaturale; ma perchè nella propria nozione inchiude aggiunti diversi ed ulteriori al soprannaturale, indi questo non è sempre miracolo. Di vero ad avere soprannaturale basta avere un qualche essere od azione, fatto o complesso e sistema di fatti che oltrepassino e non dipendano dall'ordine attuale e leggi che al presente regolano la natura; ma per avere ciò che comunemente viene inteso colla voce

miracolo è necessario che il fatto particolare, non solo sia oltre, sopra o contro le leggi che nello stato ordinario regolano la natura, ma che si manifesti quale una novella creazione a tenore di leggi diverse dalle naturali attuali, una interruzione istantanea e strepitosa delle medesime, una sospensione loro, un subitaneo cangiamento ed opposizione all'ordinario operare delle nature create; e ciò avvenga con tale strepito e rumore da eccitare la maraviglia, lo stupore e sensi di venerazione verso l'autore di cotale avvenimento in coloro che ne sono fatti spettatori. Così la creazione, considerata universalmente siccome fatto divino estemporaneo, assoluto e continuo, onde le esistenze tutte ricevono e perseverano nell'esistenza ricevute pel tempo che durano, è bensì sovrannaturale, perchè come azione divina non dipende dalle leggi ed ordine pel quale è regolata la natura; ma non è miracolo propriamente detto, perchè, essendo l'immanenza dell'atto creativo ed il modo ordinario che tiene l'Ente nel produrre le opere stupende della natura, gli uomini avendolo sempre sott'occhio ed essendo obituati a vederne e fruirne gli effetti, non ne restano nè scossi nè maravigliati nè commossi, e pochi sono quelli che indi prendano motivo a glorificare il sapientissimo creatore della natura. Al contrario è soprannaturale e miracolo una qualunque creazione istantanea straordinaria e relativa, la produzione di un qualunque effetto, l'attuazione di qualunque fatto particolare nel mezzo del corso presente di natura, che non sia compreso nè contenuto nella catena degli altri fatti ed effetti naturali, che non sia dominato nè subordinato alle leggi dell'attuale corso naturale, ma anzi le speri o loro si opponga, per cui eccita lo stupore e la maraviglia degli spettatori. Di vero, osserva S. Agostino, la creazione, la conservazione e il governo sapientissimo di tutto il mondo, è un opera assai maggiore e più stupenda, è in sè un miracolo più strepitoso che il pascere cinque mila uomini con cinque pani; eppure quel primo fatto niuno ammira, perchè ordinario, continuo e non insolito, il secondo eccita maraviglia e stupore in tutti siccome cosa strepitosissima, non perchè maggiore del primo, ma perchè raro, insolito e nuovo. Laonde quegli che una volta moltiplicò nelle proprie mani cinque pani e ne saziò cinque mila uomini è quegli stesso che tuttodì da pochi grani cree e moltiplica erbe, foraggi e messi al sostentamento di tutto il genere umano e di moltissimi degli animali (Aug. Tract. 24. in Joann.). La creazione considerata universalmente e come estemporanea, perchè atto immanente e continuo, non ferisce così gli spettatori quanto la produzione istantanea di qualche effetto in un dato ordine già creato di forze, oltre, sopra o contro le leggi che quello governano; per cui, riconoscendo la prima come un che soprannaturale ma non miracolo, nè alcuna particolar definizione aggiungendole, la seconda come miracolo, giusta il comun modo onde suolsi intendere e determinare, può definirsi così nel senso di un celebre filosofo; = l'atto creativo fatto sensibile per mezzo di un effetto soprannaturale onde l'Ente mostra il suo dominio assoluto sul creato, e l'indirizzo particolare dato dall'Ente alle esistenze per ricondurle a sè stesso come ad ultimo fine =.

49. Di fatti il soprannaturale, o si consideri nell'Ente o nell'atto creativo procedente da lui, e però o nella creazione universalmente presa o nella creazione istantanea particolare di qualche straordinario effetto fatta nel seno di un ordine già creato durante un'epoca temporaria che già ebbe principio, è sempre dall'Ente stesso; e poichè anche la natura è dall'Ente, così dal medesimo principio sono natura e soprannaturale, hanno ambedue radice nel principio medesimo, siccome sono ed hanno l'intelligibile e il sovrintelligibile; mentre di più queste quattro cose, sovrintelligibile, intelligibile, sovrannaturale e natura si intrecciano a vicenda, il sovrannaturale cioè al sovrintelligibile, nel quale quello ha fondamento e radice esprimendo nell'ordine dei fatti ciò precisamente che il sovrintelligibile nell'ordine delle idee, la natura coll'intelligibile; con questo di più che, come il sovrintelligibile è immensamente più esteso dell'intelligibile, le domina e gli è ontologicamente superiore, in egual modo queste qualità possiede il sovrannaturale in faccia alle esistenze e alla na-

tura. Il rapporto fra soprannaturale e natura è quello stesso che è tra Ente ed esistente; e siccome nesso fra Ente ed esistente è la creazione; così il rapporto tra soprannaturale e natura riposa radicalmente nell'atto creativo, che, come sovrintelligibile essendo soprannaturale e ragione per cui le esistenze, il loro ordine, corso e relazioni, e però la natura intiera esiste, è a tutte queste cose ontologicamente superiore e più esteso d'assai.

50. Iddi l'Ente, che è autore tanto della natura quanto del soprannaturale, qualche volta, come dicemmo, ha mestieri di conseguire qualche fine preveduto e preordinato nell'atto della creazione universa, ma non contenuto nè compreso nell'ordine attuale, o contenuto ma non nel modo che gli altri, cioè voluto, per esempio, con maggiore determinazione, speditezza, o con altri aggiunti che non hanno gli altri contenuti nel corso attuale di natura; allora egli crea straordinariamente qualche fatto particolare ed eccentrico e lo ordina a quel tal fine. E poichè tutti i fini peculiari sono subordinati al fine supremo, così questi fini straordinari e i mezzi loro, cioè i miracoli, egli indirizza al fine supremo. In tal guisa il soprannaturale e il miracolo è un mezzo straordinario indirizzato dall'autore del soprannaturale e della natura al fine supremo, e quindi è in rapporto, almeno di destino, coi mezzi ordinari; e però si pare come giustamente sopra il miracolo siasi definito — l'atto creativo fatto sensibile per mezzo di un effetto soprannatura e l'indirizzo particolare dato dall'Ente alle esistenze per ricondurle a sè stesso come ad ultimo fine —; e come il miracolo sia un mezzo soprannaturale ordinato al fine supremo.

51. Alcuni distinguono i miracoli *quanto alla sostanza* da quelli quanto *al modo*. Dicono miracolo quanto alla sostanza un effetto straordinario che supera onninamente le forze della natura, come sarebbe l'annientamento istantaneo di qualche cosa, il risuscitare un morto; dicono miracolo quanto al modo un effetto straordinario che, quantunque in sè considerato non superi le forze delle nature create, pure nel modo onde è prodotto le supera, anzi loro si oppone, come guarire istantaneamente una gravissima malattia o piaga, sanare un cieco, un paralitico, un muto con una sola parola. Siccome per altro e nel primo caso e nel secondo troviamo le medesime condizioni, in quanto sì l'uno che l'altro è un effetto prodotto da forze superiori alle naturali, onde queste sono meglio e più speditamente condotte all'ultimo fine, così ugualmente l'uno e l'altro da noi è riconosciuto come soprannaturale e miracolo.

52. Dal detto già è in certo modo provata la possibilità e convenienza del miracolo, ma poichè in tempi non da noi lontani alcuno, che ingiustamente usurpava il nome di filosofo, tentò contraddirle con speciose ragioni e difficoltà, quindi non sarà fuor di luogo qui addurre le precipue ragioni che le pongono fuor di dubbio. La possibilità del miracolo è una sequela necessaria delle condizioni della creazione e dei rapporti di lei verso il creatore. La creazione è opera assolutamente libera per parte del creatore, sì che in quel modo che esiste potrebbe non esistere, ed in quel modo che esiste con le proprietà e qualità che possiede potrebbe esistere con proprietà e qualità diverse cui le darebbe la libertà del creatore. Così la creazione è opera libera del creatore e per questo è contingente essa e la natura intiera, nel complesso, nei componenti, nelle leggi onde tutto il creato è regolato, ed in tutto ciò che all'ordine o corso di natura si riporta o costituisce. Or, se la natura con tutti i suoi componenti, ordine, corso o leggi è contingente, perchè tutto è effetto della libera volontà del creatore, chi potrebbe impedire o proibire che in quel modo ch'egli ha fatte tutte, tutte ancora, in quel modo ch'egli ha voluto liberamente che ciò che appartiene a creazione sia così, possa volere che sia diversamente; e che quindi possa egli annientare le leggi presenti e sostituirne delle altre, cangiare, interrompere, modificare, sospendere le leggi ed ordine vigente di natura a tenore degli arcani disegni della sua sapienza infinita per darle uno speciale e straordinario indirizzo, onde con maggiore eccellenza perfezione e speditezza raggiunga l'ultimo fine supremo? Per tal maniera la possibilità dei miracoli è accertata dalla realtà della creazione, dalla

contingenza degli ordini creati, dalla libertà del creatore e dalla sua assoluta padronanza sul creato; nè può essere altro che cieco e ignorante, o frodolento e mentitore chi questa possibilità non riconosce.

53. I miracoli non che possibili, sono convenienti e conformi al fine supremo della natura. Altrove abbiamo accennato come nella creazione gli esistenti sono disposti quasi in altrettanti ordini graduali dai meno ai più perfetti, così che, mentre in maravigliosa armonia ciascuno corre al proprio fine e tutti insieme al fine universale ultimo, i meno perfetti hanno una certa subordinazione o dipendenza dai più perfetti, ai quali servono come di preparazione, mezzo e strumento per esercitare le proprie funzioni e giungere più perfettamente, come al fine individuo, così al fine supremo. Indi è stato accennato ancora come l'ordine materiale è inferiore e soggetto all'ordine spirituale, l'ordine spirituale all'ordine morale, e come questo stia all'apice degli ordini creati a cui in certo modo mirano e sono indirizzati tutti gli altri; essendo l'uomo l'opera più eccellente, a cui il creatore mirò specialmente e ordinò le altre cose nella creazione, l'uomo stesso e tutto il creato con lui indirizzando poscia a sè come ultimo fine. Or quando l'interruzione di un ordine inferiore concorre e giova all'eccellenza di un ordine superiore, quando la sospensione momentanea di una legge fisica peculiare, a cui se ne sostituisca un'altra straordinaria, conduca con maggiore speditezza od eccellenza al conseguimento dell'ultimo fine, codesta sospensione e interruzione, quantunque contraria alla legge attuale particolare fisica, non è però contraria all'ordine dell'universo, al fine ultimo, al quale anzi, come si suppone, conduce con maggiore perfezione e più sicuramente, e però non è che un mezzo sovrannaturale, onde l'universo è indirizzato e condotto al fine suo supremo. Perciò i miracoli non solo sono possibili, ma sommamente convenienti, come mezzi sovrannaturali onde gli uomini, che formano l'ordine morale, sono ricondotti al fine universale ultimo.

54. L'uomo infatti, delle più nobili tra le esistenze dell'universo, creato ad immagine di Dio e fatto partecipe dell'intelligenza, della volontà ed amore dall'Ente, come intelligente e libero è indirizzato da lui alla conoscenza, imitazione ed amore del suo creatore, principio e fine di tutte le cose. Or può avvenire che, accecato, abbagliato e sedotto dal sensibile, chiuda gli occhi della mente all'intelligibile; strascinato dalle apparenze del bene fallace a questo volga tutti i suoi amori, disprezzato e abbandonato il vero bene, e così, ponendo il suo fine ultimo nelle cose create, passando di errore in errore, si metta al certo pericolo di smarrirsi, degradandosi invece di perfezionarsi, alterando l'ordine proprio e rompendo l'armonia dell'universo, allontanandosi di continuo, anzichè avviarsi al suo fine supremo. Come perciò si ovvierà a questi inconvenienti e disturbi; in qual modo più piano e semplice, e chi ricondurrà le cose sulla via dell'indirizzo ordinario? L'Ente creatore stesso, che, con la strepitosa straordinaria e particolare creazione del miracolo, eccitando gli uomini all'ammirazione e, scossili dal loro letargo, ergendoli di nuovo dal fango del sensibile alla contemplazione dell'intelligibile e dall'amore del bene apparente volgendoli all'amore del bene vero e sostanziale; fuorviati li rimette sulla retta strada, accecati li illumina, erranti li corregge e li rimette sulla via del bene, della verità e del perfezionamento, li riordina all'armonia universale, e però col miracolo li rindirizza e riconduce a sè come ad ultimo fine. In tal maniera i miracoli si palesano non soltanto possibili e convenienti ma anche necessari.

55. Ciò che abbiam detto del miracolo dicasi della rivelazione del sovrintelligibile, quando la cognizione dell'intelligibile non basta, od almeno così determinatamente e speditamente non può concorrere a condurre al conseguimento dell'ultimo fine. La rivelazione è possibile, se non contradice, nè per parte di Dio rivelante, onnipotente e sapientissimo; nè per parte della cosa rivelata, che è la verità; nè per parte di colui cui si fa la rivelazione, che è l'uomo dotato di intelligenza; e se poggia sulle stesse ragioni, condizioni e aggiunti che la possibilità del miracolo: la rivelazione è conveniente ai

fine ultimo, è necessaria per le ragioni che abbiamo esposte, onde il miracolo è provato conveniente, conforme e necessario al conseguimento del fine ultimo. Spetta poi più ad altre scienze o ad altre parti della filosofia che a questa, provare l'esistenza dei miracoli e della rivelazione; però qui ce ne passiamo, contenti di averne dimostrata la possibilità e la convenienza, siccome mezzi soprannaturali, pei quali gli ordini creati sono indirizzati, condotti e ritornano all'Ente Uno, principio e fine delle esistenze tutte.

SEZIONE SETTIMA

PSICOLOGIA

1. Quantunque, nel trattare del mondo e degli oggetti della creazione, in generale siasi trattato ancora dell'anima umana, la quale è una delle creature, pure, essendo essa tra le più nobili fra le esistenze e come il fine almeno prossimo del rimanente della creazione, merita che di lei si faccia una trattazione a parte. Quella parte della filosofia ove si indagano e si espongono le verità che riguardano l'anima fu detta *Psicologia* da due parole greche, che nel nostro linguaggio rendono — discorso dell'anima —. Così tutto ciò che può sapersi ed appartiene all'anima, secondo l'etimologia del vocabolo, giustamente fa parte della psicologia. Ma non ostante è cosa da notare che da alcuni è stata troppo limitata e da altri forse troppo estesa questa scienza. Alcuni infatti hanno compreso nella psicologia solamente le teorie delle facoltà dello spirito, nulla o poco curandosi e quasi del tutto tralasciando ciò che spetta alla natura ed attributi, che è il meglio e più interessante da ricercarsi di lui. Altri hanno compreso nella psicologia, non solamente ciò che alla natura ed attributi dell'anima spetta, ma anche tutto ciò che riguarda le facoltà dell'uomo come esistenza vivente, sensitiva e intelligente. Ora a noi pare che di soverchio siasi estesa la psicologia; poichè, sebbene tutte le facoltà dell'uomo che alla conoscenza si riferiscono si radichino nell'anima, pure di molte non si può avere lo sviluppo se non coll'ajuto o mezzo o ministero del corpo, in quella maniera che la cognizione umana attuata non si ha dall'anima sola ma dall'uomo, composto dell'anima e corpo in unità di persona; per cui ci sembra che delle facoltà dell'uomo, o, come altri direbbero, dell'anima, non si possa bene e perfettamente indagare, se alle ricerche che si fanno sullo spirito, ove esse hanno loro radice, non si uniscano le ricerche su quell'oggetto per cui solamente molte di loro si sviluppano e si attuano, la qual cosa si compie nella scienza ove trattasi dell'uomo come esistente vivo, senziente, intelligente, scienza che sopra fu nomata da noi Antropologia. Però è che avendo noi trattato in Antropologia (poichè ci sembra più conveniente, ordinato e ragionevole) delle facoltà umane, le quali non spettano puramente all'anima ma all'uomo, qual'è supposito personale, vivo, sensitivo, intelligente, rimane che qui discorriamo di ciò che è esclusivamente psicologico, di ciò che è proprio solo dell'anima, cioè della sua natura e proprietà od attributi.

§. 1. *Dell'anima, sua essenza, sostanza e proprietà.*

2. La voce *anima*, come è stato notato in altro luogo, per gli antichi significava generalmente il principio della vita e qualunque specie di forza vitale. E poichè il sentire, l'intendere, il volere, in una parola il pensare, sono atti eminentemente vitali, perciò in quel modo che all'anima erano direttamente attribuiti, così l'anima, considerata nell'uomo, è venuta ad essere definita comunemente = il principio vitale che lo noi pensa, l'*io* =; anzi, perchè in breve verrà dimostrato che l'anima è semplice e spirituale, così precisamente si definisce = il principio spirituale che in noi eseguisce tutte le funzioni del pensiero ed è radice di quelle della vita =. Diciamo *considerata nell'uomo*, poichè, oltre all'uomo, fra gli esseri della creazione ve ne sono di quelli forniti di anima, che ha attributi diversi da quelli dell'anima umana.

3. Prima ricerca riguardo all'anima versa sulle sua essenza, che si dimanda qual sia e in che cosa propriamente consista. Fu opinione de' Cartesiani che l'essenza dell'anima consistesse nel pensie-

ro continuo, e Locke co' suoi senti che dovesse riporsi nella forza di pensare. Ma poichè, giusta la nozione che comunemente se ne dà, l'essenza è la prima cosa che dell'essere si concepisce, nella quale mettono radice tutti gli attributi; siccome il continuo pensiero non è la prima cosa che si concepisce nell'anima, essendochè avanti di lui sta la potenza o forza di pensare, mentre di più il pensiero attuale è cosa mutabile e contingente laddove l'essenza è cosa necessaria ed invariabile; siccome la potenza e la forza di pensare è radicata nella sostanza ed essenza; quindi si pare come nè nel pensiero continuo, nè nella potenza di pensare possa riporsi la essenza dell'anima. In che cosa dunque consisterà essa? Abbiamo notato più volte che le essenze veramente ci sono ignote nello stato presente e che costituiscono il sovrintelligibile; diguisachè se alcunchè si determina quanto all'essenza di qualchecosa, ciò non è se non per nostro modo di intendere, precisando l'essenza nominale soltanto ed anche questa assai oscuramente, non altrimenti; per cui quanto diciamo dell'essenza dell'anima deve intendersi solamente rispetto a ciò, che primo conosciamo di lei, all'essenza nominale, non più nè diversamente. Ciò notato; avendo noi definito sopra essere l'anima il principio della vita, è chiaro che ciò che primo e principale si concepisce dell'anima è in quanto essa è forza vitale, non la concependo nè potendo esistere per noi che come forza di tal natura: perciò l'essenza sua giustamente sarà da noi riposta in ciò ch'essa è principio della vita; principio della vita in genere trattandosi di qualunque specie d'anima; principio della vita sensitiva e ragionevole trattandosi dell'anima umana.

4. L'anima è stata definita sopra — il principio che eseguisce in noi le funzioni del pensiero ed è radice di quella della vita —: da ciò risulta che essa agisce ed opera; l'azione daltronde non si ha senza la potenza effettrice, nè questa senza il subbietto a cui appartenga ed un principio sostanziale da cui originariamente derivi, siccome è chiaramente provato e conchiuso dai metafisici principi — non vi ha effetto senza causa —, — non azione senza agente —, — non modo nè attributo senza principio di inerenza, senza fondamento radicale sussistente —; per conseguenza da tutto questo rimane dimostrato l'anima essere il principio sussistente delle proprie azioni, essere una vera, reale e propriamente detta sostanza e precisamente la sostanza *spirituale* pensante in noi, siccome risulterà dalle prove che soggiungeremo sotto sulla sua spiritualità.

5. Averroe e Spinoza per la dottrina panteistica onde professarono una sola essere la sostanza esistente, di cui è modificazione e manifestazione ogni altra cosa, sostennero una sola essere l'anima, la stessa numericamente in tutti gli uomini, non tante distinte quanti sono essi; e distinguersi solamente per la molteplicità e varietà del pensiero, che al dire di Spinoza è uno degli attributi della sostanza infinita. Ma, oltrechè la teoria dell'unica sostanza è assurda, come fu provato in altra sezione, onde duopo è che cadano tutte le illazioni dedottene; che le anime umane tante siano, individue e molteplici quanti sono gli uomini, si ha dalla seguente ragione semplicissima. La stessa sostanza può in tempi e circostanze diverse essere affetta da modificazioni diverse, avere qualità contrarie, ma nel tempo stesso non mai: così l'acqua può in tempi diversi essere nello stato di ghiaccio, o di acqua, o di vapore, ma non può essere nell'uno e nell'altro stato al tempo stesso. Or gli uomini hanno contemporaneamente pensieri, affetti, modificazioni, volizioni diverse o contrarie ed opposte; anzi lo stesso avvenimento nei diversi uomini affezioni diverse produce, in uno piacere per esempio, nell'altro dolore; dunque l'anima non può essere sostanza unica di numero in tutti gli uomini, ma tante anime debbono esistere ed esistono quanti sono i singoli individui della specie umana.

6. Siccome principio sussistente di azioni e siccome esistente di una classe distinta dagli altri esseri della creazione, l'anima deve essere fornita di attributi propri e di proprietà distintive in armonia colla sua essenza onde procedono, per le quali essa, come specie particolare di esistenze, si scerna marcatamente da tutte le altre, tanto più che in forza della eccellenza dell'anima si ha in na-

tura la classe più nobile degli esistenti, cioè l'uomo. Cotesti attributi e proprietà distintive di cui gode veramente l'anima, come verrà dimostrato in seguito, sono riconosciute comunemente nella spiritualità, nell'immortalità, nella libertà di lei, delle quali parleremo nei tre seguenti paragrafi.

§. 2 *Dell' unità, semplicità e spiritualità dell' anima.*

7. Già in ontologia e in teologia naturale abbiamo notato che l' *uno* è ciò che non ha parti nelle quali possa disgregarsi; siccome *semplice* è ciò che non ha elementi dai quali risulta; essendo uno opposto a molteplice, *semplice* a composto. Col nome *spirito* poi, vocabolo ricevuto dai greci tolta similitudine dalla leggerezza ed esilità del fiato, del vento o dell' aura e per metafora adottato a significare una specie di sostanze, si intende comunemente = una forza sostanziale a propria che, come sussistenza, esistenza e vita, ha funzioni indipendenti, superiori, diverse e più eccellenti d' assai ed anche contrarie a quella della materia, così che questa non può essere abilitata a quelle finchè rimane materia =. Perciò due classi di sostanze comunemente si distinguono. La prima è di quelle le quali, sebbene come sostanze e forze siano semplici, pure per naturale loro destino sono ordinate all' unione e aggregamento con altre e sono fornite inizialmente di tutte la proprietà che nell' unione e aggregamento soltanto possono essere attuate completamente; e che si chiamano sostanze *materiali*, dalle quali sono costituiti i corpi. L' altra classe comprende le sostanze non destinate all' aggregamento ed unione nè a costituire il composto, e però dotate di proprietà onninamente diverse, superiori ed opposte a quelle della materia, cioè di una sussistenza, vita ed esistenza individua e indipendente, con funzioni immensamente più eccellenti di quelle delle materiali sostanze ed a queste impossibili, siccome sono il pensiero, l' intelligenza, il volere; le quali sono dette sostanze *spirituali*. Così, per sostanza spirituale comunemente si intende = un essere od esistente sostanziale, semplicissimo, immateriale, indipendente, non ordinato ed incapace di formar composto di sostanze del medesimo genere, intelligente ed essenzialmente attivo =. Della prima classe di sostanze sono tutte le esistenze corporee; della seconda classe sono l' Ente, spirito perfettissimo, le intelligenze superiori e l' anima umana.

8. Ma riguardo a quest' ultima, appunto perchè la sua spiritualità è posta in dubbio o apertamente impugnata dai materialisti, pseudofilosofi che non ammettono se non materia, quali furono nei tempi antichi Leucippo, Democrito, Epicuro coi loro atomisti, e quelli che dicevano l'anima composto risultante da combinazione di elementi corporei, come Diogene, Anassagora, Anassimandro, che la dissero composta di aria, Senofane che di terra e di acqua, Parmenide che di terra e fuoco, Crizia che di sangue; nei tempi moderni Elvezio, Diderot, La-Mattrie che ridussero l' uomo ad una macchina, Cabanis, Tracy, Lancellin, Broussais ed altri; così è necessario che con convincenti argomenti la dimostriamo in breve e la poniamo in sicuro. Queste adunque sono le prove che convincono dell' unità e semplicità in prìa, poscia della spiritualità dell' anima.

9. Che l' uomo sia fornito di vita sensitiva e che quindi senta e pensi, egli è tal fatto evidente che niuno vorrà contrastare; ora tra gli attributi e le operazioni della vita sensitiva, della sensazione, del pensiero e quelle della materia, del composto, del molteplice, del corpo vi è intrinseca ripugnanza; dunque la vita sensitiva, la sensazione, il pensiero e le individue operazioni loro non possono procedere dalla materia, dal composto dal corpo, ma debbono dipendere da una sostanza essenzialmente diversa da loro, che è l' anima, la quale per questo appunto deve dirsi una e semplice. Di vero il molteplice, la materia, il composto, il corpo nel suo più proprio concetto è una realtà coagmentata di parti, estesa, solida, figurata, inerte, divisibile, impenetrabile, di modo che le operazioni sue non usciranno mai dalla sfera della molteplicità, composizione, estensione, figura, materialità. Al contrario la vita sensitiva, la sensazione, il pensiero sono così scevri di parti ed escludono molte-

plicità in guisa che a niuno lasciano campo da potersela soltanto fingere o pensare in loro. Infatti si dà bensì una sensazione più vivida o men forte, un pensiero più chiaro o più confuso, una vita più energica e vigorosa o più debole e snervata, ma certo niuna di queste tre cose può essere pensata fatta in parti o in pezzi, e ridicolo sarebbe cercare un pezzetto di vita, una parte di una sensazione, un elemento di una percezione, la metà di un pensiero e simili. Così sono spogli di figura, non potendosi neanco immaginare che la sensazione, il pensiero o la vita sensitiva siano quadrati, triangolari, poligoni, cubici, piramidali, sferici o cilindrici, rossi, bianchi, celesti, neri, o gialli, più grandi o più piccoli, più o meno estesi. Inoltre, il pensiero specialmente è eminentemente attuoso, consistendo in un'operazione celerissima che d'un tratto abbraccia tutto il suo oggetto, lo pervade fin nell'intimo e lo scomparte: è di più permeabile da tutti i lati, non essendoci pensiero che dalla riflessione non possa essere addentrato, e così compreso da un altro pensiero; il che non si avvera della materia e del corpo. Se adunque tra le proprietà del composto, molteplice, materia, corpo, e quelle della vita sensitiva, sensazione e pensiero vi è ripugnanza, questi non possono procedere da quelli, dunque dovranno procedere da un principio risedente nel corpo bensì, ma sostanzialmente diverso da lui e di proprietà diverse dalle sue fornito. E siccome oltre i corpi altre sostanze non si conoscono che le anime e gli spiriti, così la vita sensitiva, la sensazione il pensiero procederanno senza dubbio dall'anima, la quale come principio di cose in sè une e semplici, quali sono la vita sensitiva, la sensazione e il pensiero, deve essere uno e semplice.

10. Di più, la unificazione quasi centrale delle diverse e molteplici modificazioni, l'unità di azione e l'identità continua del soggetto operante nella moltiplicità delle affezioni argomenta di necessità l'unità e semplicità sostanziale del medesimo. Di vero, essendo diverse le parti di un tutto, ciascuna emette la propria azione indipendentemente dall'altra per guisa che è partecipata da lei solamente senza comunicarsi alle altre; di modo che quando volesse considerarsi l'azione del tutto elicita distintamente per ciascuna delle sue parti, si avrebbero tante azioni parziali o tanti elementi dell'azione del tutto, disgregati però fra loro, incomunicati a vicenda ed incomunicabili, e quindi mostruosi ed informi, non mai l'azione intiera, decisa, determinata, una e propria di quel tutto uno e completo. Per lochè l'unificazione e l'unità di azione non può attendersi dall'essere moltiplice e composto nella sua sostanza, ma può essere data solamente dalla sostanza in sè una e semplice; siccome da questa soltanto può essere data l'identità del soggetto nella moltiplicità delle modificazioni diverse od opposte, specialmente contemporanee, come è chiaro. E perciò, se il principio della vita, della sensazione e del pensiero in noi fosse un composto od un esteso, giammai l'azione totale potrebbe riferirsi ad uno stesso identico agente, cui appartenesse una sensazione o percezione intiera e molto meno tutto il complesso dei nostri atti cogitativi; ma, riportandosi essa a moltiplici diversi principi, ciascuno rivendicherebbe a sè il proprio suo atto; onde della medesima azione sensitiva o pensatrice a quale apparterrebbe un elemento, a quale un altro, senza mai poterla aver tutta, una, intiera e compiuta. D'altra parte, se bene esaminiamo il nostro interno, sentiamo avvenire tutto il contrario di coteste supposizioni, mentre per intima esperienza ci consta uno solo ed identico essere il subbietto a cui tutti i pensieri suoi e ciascuno in particolare si riferiscono, uno solo identico sempre ed invariato essere il principio a cui si riferiscono, in cui mettono capo, si incontrano in certo modo e si riuniscono tutte le diverse od anche opposte modificazioni che avvengono in noi. Ciò, ripeto, ne risulta dall'esame che possiamo instituire sopra tutti gli atti nostri di pensiero e intendimento, di volontà, di sensazione. Il che non potrebbe incontrare, posto che l'io, principio che in noi pensa, fosse esteso e dotato di parti. Conciossiachè, dovendo l'azione seguire la natura dell'agente, dovrebbe ella moltiplicarsi e scindersi in parti quando molteplice e composto fosse il principio onde procede. Ed è sì palpa-

bile quest'argomento che dallo stesso scettico Bayle non che recarsi in dubbio fu confermato con un paragone concludentissimo. Supponendo, ei diceva, un globo in cui fossero state descritte tutte le parti del mondo, e supponendo questo globo fornito della facoltà di percepire le figure di cui fu ornato, niuna parte in esso si troverebbe che potesse dire: *io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di Amsterdam, tutta la Vistola;* ma ciascuna parte di esso potrebbe conoscere solamente quel pocolino di figura che le sarebbe toccato in sorte. E siccome cotal parte sarebbe così piccola che non rappresenterebbe luogo alcuno per intiero, sarebbe perciò affatto inutile per quel globo la facoltà di conoscere. Poichè da questa facoltà non ne risulterebbe atto alcuno di conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimentiamo. Difatti i nostri ci rappresentano un obbietto intiero, un albero intiero, per esempio, un intiero cavallo; il che prova ad evidenza che il soggetto modificato dalla rappresentazione di cotesti oggetti non è divisibile in parti, e che però non è corporeo nè materiale, e composto dall'aggregato di più elementi. Perlochè se il principio del pensiere e delle sensazioni in noi nella molteplicità, varietà e contrarietà loro sempre identico e unificantelo, è uno e semplice, cotal principio essendo l'anima, è provato che l'anima è una e semplice.

11. Ma di più ella è spirituale. Ove crediamo opportuno di avvertire che, essendo une e semplici anche le anime delle beatie e gli elementi dei corpi considerati come sostanze, a tutelare la eccellenza e dignità propria dell'anima umana non basta averne provata la semplicità, ma è mestieri levarsi più alto e dimostrare la sua specifica differenza dall'esistente meramente sensitive, la sua indipendenza dalla materia, e la sua superiorità all'essere corporeo, il che si fa e si ottiene appunto col dimostrarla spirituale giusta la nozione e significato di questa voce esposto sopra da noi. Impertanto, sostanza spirituale dicemmo essere quella, la quale non solo non è materia nè da lei dipende, ma di più ha sussistenza e funzioni proprie, indipendenti, e immensamente superiori a quelle della materia. Or l'anima appunto gode di tale sussistenza, funzioni e proprietà. Infatti un principio che è o dipende dalla materia, in tutto che esso è o fa ha sempre attinenza a condizioni materiali; e però egli, le sue potenze ed operazioni non usciranno mai dai termini del materiale, del concreto, dell'individuo, non usciranno mai dalla sfera della passività e della dipendenza, condizioni naturali della materia, e, come succede a ciò che dipende da organismo, il quale, essendo combinazione e congegnamento di parti diverse, per l'uso e l'esercizio di sè è soggetto a disturbo logoramento disgregamento e sfascio, col lungo esercizio egli e le sue potenze si indeboliranne, si stancheranno, istupidiranno, cesseranne di operare ed anche del tutte si discioranno. Doltra parte nulla di tutto questo avviene nelle operazioni delle potenze superiori dell'anima, distintivi attributi di lei. Sono esse l'intelletto e la volontà. Esamina l'intelletto, e vedrai di quanta altezza supera e trascende le basse condizioni della materia. Egli nelle sue operazioni non è legato all'organo o alla semplice percezione degli oggetti materiali, ma senza ostacolo e confine alcuno libero trascorre per tutta l'ampiezza sterminata del vero. Perciò egli concepisce i corpi bensì, ma concepisce anche gli spiriti e sopra d'essi muove quesiti ed ordina ragionamenti: contempla gli esistenti non solo ma anche i possibili: intende gli effetti non solo ma aziandio le cagioni: apprende i fenomeni non meno che le sostanze, e dell'Essere o dell'esistente la realtà non meno che gli attributi, i rapporti, le leggi e le ragioni intuisce. Innumerabili sono i concetti che adornano e forniscono l'intelligenza umana: superiori ad ogni corporea condizione e rapporto materiale, quali sono il concetto di Dio, dell'anima e degli spiriti, di causa, di sostanza, di bellezza, di virtù, di verità, di eternità ec. Se intende gli oggetti corporei, non è però dominato da loro, egli anzi domina i medesimi, e però nel rappresentarsli dà loro una forma totalmente diversa da quella che hanno come oggetti concreti: egli li rivolge, li maneggia dentro di sè, li penetra fin nell'intimo, li divide, li riu-

nisce, li universaleggia in diversi modi, li concretizza, li trasporta nella regione dei possibili, e così nel suo vedere li fa essere ciò ch'egli vuole con quella forma che ad arbitrio loro comunica. L'intelletto adunque opera indipendentemente dall'ajuto di un organo materiale a cui sia per avventura legato, e però, se dell'anima è l'intelletto e nella operazioni di questo è spirituale, spirituale ancora necessariamente sarà di sostanza, non potendo l'azione superare in perfezione il principio da cui scaturisce. Indi, se si esamina l'uomo nelle operazioni delle sue gole facoltà intellettive, si viene a rafforzare vieppiù lo stesso vero. Per la riflessione infatti egli opera sopra sè stesso, penetra fino nell'intimo suo e di tutti i suoi atti, ripensa i suoi pensieri, percepisce la propria esistenza: per l'astrazione separa l'elemento intellettivo dal concreto che trovasi nella percezione sensitiva; pel giudizio due idee separate congiunge mediante la sintesi; siccome pel raziocinio una verità oscura cava fuori da una già nota, e la espone. Or tutte codeste operazioni si eseguono per un semplice atto del principio conoscitivo senza il concorso di verun organo, indipendentemente da qualunque condizione che leghi alla materia, come è evidente, non essendo esse determinate da condizioni concrete nè essendo l'obbietto loro un corpo che possa produrre impressioni; e però mentre mostrano chiaramente che il subbietto a cui appartengono ha un'esistenza sua propria, indipendente da tutto ciò che lo circonda, in quanto trova la vita in sè medesimo senza bisogno del ministero, aiuto e consorzio altrui per operare, mostrano egualmente che egli è spirituale in tutta l'estensione del termine.

Quanto all'affievolimento poi e stanchezza a cui pel lungo e continuato esercizio di sè va soggetto un agente che dipende dalla materia, risultati totalmente opposti avremo ove si tratti dell'intelligenza, della ragione, o di qualunque delle facoltà superiori dell'anima. Il ripetuto esercizio le rinvigorisce e le conforta, siccome l'intensità e forza onde loro si fa presente l'oggetto le avvalora e rinforza. Così avviene che, quanto più chiaro ed evidente è il vero, tanto più è da noi chiaramente appreso, e quanto meglio è esso approfondito e più intimamente ed ampiamente contemplato, tanto più ci diletta: quanto più è elevato il ragionamento, tanto più ci innalza; e quanto più puro è il bene e perfetto, tanto più ci innamora, e se ne rapisce colle amabili sue attrattive, e nel suo possesso più pieno di inesprimibile consolazione e dolcezza il cuor ne riempie ed appaga.

12. Ciò che si è detto dell'intelletto dicasi della volontà. Essa ha per oggetto il bene in genere; ma questo non è cosa corporea nè dipende da condizioni corporee per essere, o per essere presentato alla sua facoltà proporzionale. Esso come bene è inteso dall'intelletto, e come appetibile è dal medesimo presentato all'appetito e alla volontà, la quale lo elegge e se ne bea, oppure lo rigetta e se ne priva. Ma intanto nè l'oggetto di lei, nè ciò per cui le vien presentato, nè l'azione sua onde si esercita intorno a lui è in modo alcuno dipendente da alcunchè di corporeo o materiale. E per ciò appunto da sè non da altro desume il motivo di attuarsi intorno al suo oggetto, in quanto, essendo libera, da nessuna condizione esterna dipende per muoversi all'azione. Ed è tanto ciò vero che ciascuno può di sè stesso testimoniare come, ad onta della presenza di oggetti appetibili, ad onta dei motivi per quanto vuoi fortissimi a spingenti alla emissione della volizione o nolizione, questa viene emessa e poi ritirata, viene riprodotta e di nuovo disdetta più volte, a tenore appunto di quel detto — io voglio e poi non voglio, voglio di nuovo e ancora non voglio, per ragione di cotali cangiamenti nelle determinazioni sta la libertà della volontà —. Così l'anima, secondando la propria inclinazione, in forza della volontà libera contraddice assai volte agli appetiti animali che la commuovono; rintuzza le passioni che la lusingano, dispregia i sensibili che d'ogni parte l'assediano, ed elevandosi sopra tutto ciò che sa di materiale e corporeo, ama il bene per sè stesso, cerca l'onesto ed a lui si appiglia tra le difficoltà che le si attraversano, resiste alle lusinghe del vizio, si stringe colla virtù ravvisata in una regione superiore al sensibile, della quale paga e felice sul corpo esercita suo im-

pero sommettendo gli inferiori appetiti; nelle quali azioni ella suole d'operare sempre più a seconda della sua natura o di avvalorarsi nella attività che le è propria. Indi a differenza di un agente materiale o dipendente da condizioni materiali, che, come passivo, ha bisogno di un esterno impulso, di uno stimolo, di un movente all'azione per attuarsi, la libertà della volontà umana non è mossa da alcuno stimolo esterno, ma solo allettata all'azione da interna rappresentazione del bene: non è costretta da verun impulso, ma si determina per propria elezione, e dove veramente si ostini nel proposito è affatto irremovibile, qualunque pur sia la violenza che sul corpo si eserciti. Ciò rende indubitato e palpabile ch'essa non dipende da alcun organo materiale, ma procede dalla sola attività del suo principio, l'anima, la quale, avendo funzioni indipendenti dalla materia e tutte suo, convien dire che ne abbia indipendente la sostanza, e però dotata sia a rigor di termine di sussistenza tutta sua propria; e che quindi, come è differente dalla materia nell'operare, così da essa sia entitativamente differente ancora nell'essere. E poichè non è concepibile nè possibile un essere sostanzialmente uno, risultante da materia e da spirito insieme, consegue che, non essendo esso materia o materiale, debba essere assolutamente spirituale. Da tutte le cose dette sie qui adunque risulta l'anima essere spirituale.

13. Potrebbersi qui ribattere le difficoltà che si propongono dai materialisti: ma poichè si riducono tutte a riprodurre sotto varia forma le teal, che starebbero in opposizione diretta alle prove sopra esposte, sopprasediamo quindi per motivo di brevità; perchè chiunque abbia bene penetrato le addotte prove potrà per esse rispondere con vantaggio a qualunque obbiezione.

§. 3. *Dell'immortalità dell'anima*.

14. *Immortale* dicesi ciò che non è sottoposto a dissoluzione, distruzione o morte, e conserva senza fine la sua vita; *mortale* ciò a quella è sottoposto, nè può conservare la vita. Impertanto *immortalità* è la proprietà onde un essere non è soggetto a distruzione e morte, o onde nelle operazioni della vita perennemente si esercita; inchiudendo la vera immortalità non soltanto continuazione di esistenza ma continuazione di esistenza vivente, se immortale si oppone a mortale e vita a morte. L'immortalità è di due sorte, essenziale e naturale. Dicesi immortale *per essenza* quell'essere che ha in sè la ragione della propria esistenza, della continuazione della medesima o della vita, e che non può essere altrimenti; tale è solo Dio. È immortale *per natura* quegli che secondo la propria natura non può morire, nè della sua esistenza può essere privato da qualunque forza naturale, anzi nemmeno da Dio qualora operi giusta certe leggi o condizioni da sè liberamente stabilito. Or di questa proprietà ne gode ella l'anima?

15. Tra' filosofi antichi alcuni, come Epicuro, Lucrezio, Dicearco, negarono del tutto una vita avvenire, altri ne dubitarono, e quegli stessi che l'ammisero, o la vollero temporanea, come gli Stoici, o unirono alla dottrina dell'immortalità il sistema della metempsicosi, come fecero i seguaci di Pittagora. Non è mestieri dire come nei tempi moderni tutti i materialisti hanno avversato l'immortalità dell'anima. Poichè, se per loro l'anima non è altro che materia e le operazioni sue non altro che risultato delle forze materiali, consegue che, disorganizzato il corpo, perisce tutto l'uomo. Per la qual cosa o hanno negata l'immortalità, come fece l'autore del — *sistema della natura* —, o si sono passati di questa importantissima ricerca. Ciò non ostante questa consolantissima verità, che l'anima umana cioè per natura immortale perdurerà perpetuamente nella sua esistenza e vita fu contro tutti i materialisti universalmente riconosciuta e provata con argomenti non equivoci dalle epoche più remote fino ai nostri dì. Questi sono i principali di cotali argomenti.

16. L'anima umana secondo la sua natura non può perire col corpo, dunque per questo capo è immortale. Infatti l'anima, giusta le prove addotte sopra, è semplice e spirituale: siccome semplice non ha parti nelle quali possa essere scissa, distratta e separata; siccome spirituale ella ha una vita o sussistenza tutta

sua propria, individua e indipendente; con funzioni ed atti immensamente più eccellenti, superiori ed anche opposti a quelli della materia, cioè pensiero, intellezione e volere, mediante i quali trascende tutto l'ordine corporeo, si affranca dai lacci della materia, si innalza alla contemplazione del vero, all'appetizione del buono universale ed assoluto, ed in sè trova forze mezzi e motivi per attuarsi, intendendo al proprio perfezionamento, agognando ad un fine che si addice solo ed è proporzionale allo spirito solamente. Perciò l'anima non vive per influenza di un principio diverso che le sia congiunto, ma gli atti suoi di intendimento e di volontà al contrario, che a chiunque vi pone mente in lei chiaramente si dimostrano indipendenti da condizioni corporee e materiali, dimostrano lei ancora nella sua sostanza indipendente da cotali condizioni, cioè del tutto spirituale; e però la dimostrano con una vita propria indipendente e radicale in lei. Anzi poichè, come fu detto ove se ne trattò, la vita è attuazione di potenze ed esercizio di forze, ed il senso comune aggiunge suo suffragio col non pensar mai lo spirito se non dotato essenzialmente di vita, così a ragione si può dire, non solamente l'anima non vivere per influenza di un esterno principio che le sia congiunto, ma lei propriamente essere che comunica la vita e vivifica il suo corpo: la quale vita per altro non si comunica tutta, (come sempre risulta dall'esame degli atti suoi anche in tempo di unione) ma ne ritiene in sè la radice, la parte principale, più attiva, sostanziale ed energica; il che esprimevano gli scolastici con dire che l'anima si congiunge colla materia senza immergervisi del tutto: e quindi essere lei che, allorquando il corpo per non essere più atto alle funzioni vitali va disorganizzandosi, ritira da lui e concentra tutta in sè la sua vita. Daltra parte una cosa può perire in due modi; o per dissoluzione, separazione e disorganizzamento degli elementi dai quali consta, se è composta, come sarebbero generalmente tutti i corpi; o perchè, risoluto un composto dal quale dipendeva nella sua esistenza e funzioni, non avendo più l'appoggio a cui sostenevasi e per cui solamente, considerato come mezzo e come fine, operava, debba quasi per natural conseguenza dileguarsi, come avverrebbe all'anima dei bruti. Ma l'anima non ha parti in cui possa essere divisa e separata, nè vive per l'influenza di un principio diverso da lei con lei congiunto, anzi è semplice ed una, indivisibile forza vitale, e radice di un'interna azione per cui il suo corpo stesso, finchè le sta congiunto, vive: dunque è impossibile che si sciolga e muoia a mò degli esseri composti od avvivati da un principio diverso da loro. Inoltre l'anima è spirituale, e gode di una vita, di un'esistenza, di funzioni affatto sue e indipendenti del tutto da qualunque essere corporeo e materiale, dunque col disorganizzarsi il corpo cui informava, non cessando la ragione nè il fine delle sue potenze e funzioni, ma restandolene invece la parte più nobile, motivo non vi è per cui debba sciorsi, disorganizzarsi come il composto da cui non dipendeva.

17. La morte del corpo non trae seco la distruzione dell'esistenza e della vita dell'anima, anzi, come questa separata dal corpo conserva tutti gli elementi necessari all'alimento della vita, così la vita continua; dunque anche per questo capo è immortale. E ciò siccome una sequela dei principi posti di sopra. Di vero se l'anima è semplice, immateriale e però indipendente dal corpo e dagli organi nell'esistere, la distruzione dei medesimi non importa la distruzione dell'anima. Così, essendo la vita principio interno di azione; se l'anima ha una vita, e l'ha veramente siccome è evidentemente provato dalle sue operazioni, la medesima le è interna e indipendente da quella del corpo, anzi, giusta dottrine esposte altrove, essa è che a lui la comunica; e se ciò è vero, distrutto il corpo non si distrugge per questo nell'anima la vita, principio di azione, ma anzi le resta non solo la medesima ma di più tutto ciò che a mantenerla le è necessario. Se infatti è indipendente dal corpo e dagli organi, se possiede principio interno di vita indipendente da qualunque esterna condizione, ella anche separata da loro possiede tutti gli elementi per continuarla indipendentemente dal corpo e dalla materia. Per fermo essa possiede facoltà superiori, intelletto e volontà, l'eserci-

zio delle quali non richiede ministero di materia e di organismo, come abbiamo provato sopra: or, non richiedendo cotal ministero o concorso, rimangono allo spirito cui unicamente appartengono, acciocchè per mezzo loro possa liberamente esplicarsi all' azione, alla quale, per la parte ed atti che loro spettano, meglio e con maggior vigore si dispiegherà nello stato di separazione, libera come è da gli impacci dei sensi. Le mancheranno bensì in cotesto stato le operazioni sensitive e le fantastiche, ma non mai le intellettuali o volitive, le quali specialmente costituiscono la differenza radicale dello spirito, e le quali in quella guisa che il loro principio, l' anima, separata dal corpo rimane, in quanto spirito, essere integro, compiuto, indipendente, e però libero ad operare con potenze inerenti e proporzionali alla semplice e immateriale sua sostanza e natura, così rimarranno esse integre, più sciolte e libere, con tutte le condizioni opportune, onde all' azione possano dispiegarsi meglio che innanzi. E che cosa difatti potrebbele impedire od intralciare nel loro esercizio? Non il motivo e ragione di sviluppo, perchè la loro vita è interno principio di azione e però, quando non manchi l' oggetto sovra cui esercitarsi, già essa per sè è all' atto. Non la mancanza di oggetto proporzionato; poichè l' intelletto riguarda il vero in quanto tale, la volontà il bene, nè l' uno nè l' altro dei quali è ristretto a sfera determinata, e però giusta la più pura essenza loro perseverando ambedue colla loro realtà universale nell' indipendenza da ogni condizione concreta e temporanea, restano invariabilmente immanchevole, continuo oggetto di ogni soggetto che possa esercitarsi intorno a loro: sebbene, quando ogni altra cosa mancasse, in quel modo che le cognizioni già acquistate e il riflessivo regresso sopra sè stesso all' intelletto presenterebbero abbondevolissima perenne materia di pensiero, alla volontà ancora somministrerebbero sufficiente oggetto di atti di amore e di volizioni. Non la mancanza di condizioni esterne, quali sarebbero o l' impressione corporea o la rappresentanza fantastica; poichè se le superiori facoltà sono indipendenti per loro natura da condizioni organiche ed esterne, anche nel loro esercizio saranno indipendenti del tutto da circostanze materiali.

18. Non può l' anima essere spogliata della vita ed esistenza per opera di un esterno agente, dunque è immortale anche per questo terzo capo. Conciossiachè questo sarebbe o un agente della medesima condizione dello spirito umano, cioè creato e finito, ovvero un agente di una condizione infinitamente superiore, valevole infinito, increato, Dio. Ma ciò non potrebbe fare il primo; poichè per torre l' esistenza all' anima bisognerebbe annichilarla, e per annientare ci vuole quella medesima potenza che a creare, cioè infinita, che trascenda l' infinita distanza tra nulla ed esistenza: ora cotesta infinita potenza non può trovarsi giammai nella creatura, finita per natura; dunque alla creatura è impossibile torre l' esistenza e farche reati aunientata un altra creatura. Resterebbe che lo facesse Dio. Ma questo ancora contraddice alla retta ragione. Imperocchè Iddio, come sapiente e benefico provveditore delle sue creature, a tutte soccorre, tutte regge e governa secondo le naturali esigenze di ciascheduna. E però non le annienta, nè la sua influenza ritira se non da quelle che, attesa la loro costituzione e scopo, esigono di cessare dall' esistenza, ma per parte sua le conserva e le sostiene nell' esercizio delle loro potenze; tanto più se le naturali loro proprietà non altro che nella continuata immanente esistenza trovino l' assecuzione delle scopo loro prossimo, il perfezionamento a cui possono aspirare. Or tale è veramente l' anima umana, la quale, come spirituale e indipendente dall' organismo corporeo, non esige di essere distrutta colla dissoluzione del corpo, con cui non ha alcuna necessaria connessione; ma piuttosto non trovando conseguimento dello scopo immediato delle sue facoltà distintive intelletto e volontà altro che nell' intendimento del vero, amore attuale del bene, quindi creata, attuata e giuntavi esige di esservi invariabilmente mantenuta; niuna ragione essendovi per affermare che cotali potenze siano limitate alla condizione del tempo o di altre circostanze nel conseguimento del loro fine prossimo; e però, come esige di essere conservata nella vita sua intellet-

tivo-volitiva, così di continuarsi in quell' esistenza che è tutto sua propria, nè sorreggesi dall' organismo. Importando siccome Dio non si potrebbe più chiamare saggio con verità se indifferentemente annientasse le opere suo, specie le più perfette, egli è evidente che, a cessare da sè perfino il sospetto di improvvido o insipiente, non debba volere o non voglia annientare lo spirito umano.

19 La bontà infinita o la giustizia di Dio esigono che l' anima sia immortale, mentre questo domma ha per sè ancora il suffragio dell' universale consentimento. Non la provvidenza soltanto, ma la bontà di Dio esige che l' anima umana conservi perpetuamente in vita. Dio infatti ha creato l' uomo e l' ha posto nelle condizioni della presente vita; nelle condizioni della vita presente l' uomo è attorniato continuamente da tribolazioni dispiaceri a dolori, dai quali, giusta le ordinarie leggi di creazione e di costituzioni e rapporti attuali tra le esistenze, è impossibile che vada del tutto esente. Se le tribolazioni e i dolori della presente vita si intendano come mezzi conosciuti ed ordinati da Dio ad ottenere certi fini suoi una qualche volta e in un qualche ordine di cose, diventano beni e ottimamente si conciliano colla bontà sua, la quale lo porta a communicarsi alle sue creature e a procurare il miglior bene perfezione e compimento loro con tutti quei mezzi che la sua sapienza saprà scegliere ed adattare migliori al conseguimento dei fini voluti. Ma ciò, se l' uomo nella presente vita non va mai esente da mali, i quali, come l' esperienza ci assicura, qui non subiscono la felice trasformazione onde diventano beni e ordinati ad un fine che qui parimente si consegua, implica una vita dopo la presente ove i mali attuali, appresi come mezzi ad un fine, avranno loro scopo o diventeranno beni; vita che, o per queste stesse ragioni o per le dette poco innanzi e perchè non si potrebbe assegnare ragione di suo termine in un altro stato, deve essere perpetua. In caso diverso non si intenda più la ragione di cotesti mali se non forse con dire che Dio crea l'uomo per cruciarlo ed affliggerlo, per dilettarsi delle sue infermità ed imperfezioni, il che tutto starebbe a contrasto e negazione della sua bontà, conseguenza che non può accettarsi in modo alcuno. La bontà di Dio adunque esige che conservi l' anima umana immortale.

20. Così esige la sua giustizia. Di vero Dio non potrebbe chiamarsi più e buon titolo giusto, se, coll' annientarci dopo il corso della vita presente, ci desse intrattanto sentimenti, rimorsi, comandi, del fine dei quali ci volesse poi defraudare in tal guisa, o facesse che così fossero senza un fine. Eppure, ecco altra ragione, il comando di essere virtuosi inalterabilmente ad ogni istante ci si fa sentire: così ci si fa sentire ancora potentissimo il bisogno di essere felici perfettamente, mentre proviamo che ora non siamo, nè troviamo oggetto nella presente vita che pienamente ne appaghi: l' esperienza daltronde ci ammaestra pure che le affezioni tutte del nostro spirito hanno reali oggetti corrispondenti. Chi infatti non ha provato dei piaceri di sensazione, chi non ne ha provato nella conoscenza di qualche verità; chi non ha provato i piaceri che nascono dalla coscienza della virtù? Dunque questo solo comando non avrebbe uno scopo; dunque il suo corrispondente oggetto non avrà la più potente fra le affezioni nostre? Si interroghino poi tutti gli uomini, anche le nazioni più incolte e barbare, e tutti faranno conoscere la più profonda, sincera e ferma persuasione loro su questo domma, appunto perchè, quasi direi, ad ogni istante lo sentono. Una cotal persuasione è fatta palese colla universale, profondamente radicata, plissima religione dei sepolcri e quasi culto dei trapassati. Possibile che tutto il genere umano sia in errore in cosa tanto rilevante? Che se volessimo ricorrere alla rivelazione potremmo allora aver in mano al certo si molteplici testimonianze divine a favore di cotesta verità, che solamente un insensato potrebbe apprezzarle poco, perchè di intenderle non sarebbe degno. Tanti motivi adunque costringono ogni sano intelletto e professare lo spirito umano immortale.

21. Anche su quest' articolo di filosofica dottrina gli atei e i materialisti propongono le loro difficoltà. Ma perchè tutte in ultimo risultato si riducono a tesi posate sopra falsi supposti, in opposizione

alle prove sopra addotte, perciò crediamo di non doverci trattenere a ribatterle, se la fallacia loro è facile ad essere appresa e combattuta da chi ha ben penetrate e possiede le prove dell'immortalità.

§. 4. *Della volontà e libertà dell' anima*.

22. Quantunque nella piccola prefazione premessa a questa Psicologia siasi dichiarato che in essa non devasi trattare d'altro che di ciò che riguarda esclusivamente l'anima, pure in questo paragrafo alquanto ci allontaniamo dal programma, in quanto la libertà, esclusiva sua proprietà e radicalmente inerente all'anima stessa, avendo una sfera molto ampia ed estendendosi anche a tutto e a moltissimo di ciò che riguarda il composto umano e le personali sue operazioni, non potrebbe bene conoscersi nè bene si potrebbero appurare le verità relative, se non si parlasse con una certa ampiezza ed estensione di tutto ciò che le si collega e riporta.

23. Due facoltà precipue sono nell'uomo, siccome più volte abbiamo detto, radicate essenzialmente ed in certa maniera costituenti l'anima, principio sostanziale attivo nel medesimo, che sono intelligenza e volontà. A queste facoltà tutte le altre si riducono e sono subordinate, e da queste partono mediatamente e immediatamente tutte le operazioni che si avverano nell'uomo, le quali si possono comprendere sotto la generale denominazione di volere e di operare. Il vero e il bene sono i due principali oggetti intorno ai quali tutte le nostre conoscenze ed operazioni si aggirano; siccome la certezza e la felicità sono i fini a cui tendono e nei quali solamente possono riposare le tendenze illimitate del conoscere e dell'operare. Di ciò che riguarda el conoscere o alle sue facoltà abbiamo trattato altrove a sufficienza, ove di volo abbiamo toccato alquanto anche della potenza operativa. Ma qui d'uopo è allargare il campo assai più, trattando di proposito, per quanto è conciliabile con una certa brevità che ci siamo prefissi in questo corso, del principio operativo dell'uomo e di ciò che ha rapporto stretto con lui, all'occasione di esporre le dottrine che riguardano quella eccellente prerogativa di cui il creatore ornò l'uomo, per la quale tanto si innalza sopra tutte le altre creature e al creatore stesso si avvicina e si somiglia, da poter essere l'autore egli solo, indipendentemente dalla forza od azione di ogni altro essere creato, o della sua imperfezione ed infelicità o della perfezione e felicità.

24. Qualunque modificazione avvenga in noi produce o un sentimento che ci è grato, piacevole, conforme e appreso come conforme alla nostra natura, ovvero è disgustoso, contrario od appreso siccome contrario alla nostra natura. Il primo si chiama generalmente *piacere*, il secondo *dolore*. Perchè poi le modificazioni che in noi producono sentimento grato o disgustoso possono avere diversa origine, così si distinsero diverse specie di piaceri e di dolori. Furono detti piaceri o dolori *fisici* o *sensibili* i sentimenti procedenti da modificazioni derivate dalla sensibilità; *intellettuali* i procedenti da modificazioni originate dall'esercizio o dall'inceppamento delle facoltà intellettive; *morali* gli originati da modificazioni prodotte da atti, che sono in armonia, rapporto e secondano, oppure contrariano le proprietà affettive dell'uomo e il principio dell'onesto e del dovere.

25. Siccome poi, ciò che è grato piacevole e conforme alla natura, la perfeziona, in quel modo che imperfezione le reca ciò che le è contrario e disgustoso; e siccome il senso comune chiama *bene* ciò che è o dà perfezione, in quel modo che male chiama il suo opposto; perciò in un significato esteso e lato può dirsi il piacere essere il bene, il dolore essere il male; bene essere ciò che può recare piacere, migliorare e perfezionare una cosa, male essere ciò che può recarle dolore e imperfezione, renderla peggiore; e però per prima divisione generale tante classi di beni e di mali darsi quante specie di piaceri e di dolori. Ma perciocchè il concetto di bene e di male implica il concetto di perfezione, la quale consiste nel possesso che una cosa abbia di tutta quella realità ordinata che le può appartenere, e però nel conseguimento compiuto di tutti i fini a cui una cosa a gli elementi suoi e ciò che necessariamente le appartiene sono ordinati, ed in conseguenza il concetto di perfezione im-

plica la cognizione dei fini e dei mezzi, dei quali i primi si intendono per sè i secondi per ragione dei primi, e nel conseguimento dei quali si prova un piacere; quindi altra divisione fra beni e mali è quella che li partisce in bene di ordine, di onesto e convenevole, cioè del fine ultimo che si intende per sè e nel quale si trova il compimento e la perfezione della cosa; in bene utile, che è quello dei mezzi, buoni in quanto servono al fine; in bene dilettevole, in quanto nel conseguimento dei fini tutti si gode un piacere: ed in male di disordine ed inonesto, in male del nocivo ed inutile, in male dell' agitazione, del disturbo, della non soddisfazione e dispiacere, ossia del dolore. Egli è chiaro poi che il solo bene del fine ultimo, nel quale si compiono tutti i fini e si consegue la perfezione vera e totale della natura di una cosa, perciò nel bene onesto e convenevole, consiste la vera natura di bene, che solo può intendersi direttamente, primitivamente, per sè; e che gli altri, essendo beni soltanto come mezzi o conseguenze del primo, solamente possono intendersi in ordine al primo stesso. È chiaro ancora che alla vera natura di bene può elevarsi soltanto l' essere che può avere la cognizione della perfezione e del fine, i quali danno la vera nozione di bene; che però solo l' uomo, fra le creature di cui può discorrersi col lume della sola ragion naturale, essendo a portata della cognizione della perfezione, ordine, fine, è a portata del bene e del male; e che questi sono oggetti dell' azione sua solamente e delle sue facoltà proporzionate a loro: che le creature puramente sensitive, al bene come tale, al male come tale, non possono elevarsi; che esse non sono capaci che di certi piaceri e dolori, cioè dei sensibili e delle modificazioni analoghe; e che l' atto come la potenza unica onde a quelli si appigliano e verso quelli si attuano e si svolgono è il solo appetito sensitivo, di cui sotto, il quale per loro costituisce ciò che dicesi spontaneità, la quale consiste nella tendenza interna verso un oggetto, e si esprime si manifesta per azioni analoghe onde impossessarsi di quello in soddisfazione della medesima tendenza, e si compie nel conseguimento dello stesso oggetto con soddisfazione dell' appetito, senza che mai però vi intervenga l' atto di ragione e di cognizione vera. Ella poi è riflessione da non trascurare che, la vera e compiuta perfezione consistendo nel conseguimento del fine ultimo e totale di una cosa, al quale sono subordinati e relativi tanti fini peculiari e tanti mezzi; in quella guisa che quella tal cosa può avere diverse o parti, o elementi, o potenze, o attributi con destini e scopi diversi; siccome può trovarsi opposizione tra un fine peculiare e il fine ultimo, tra uno ed un altro fine peculiare, tra una parte, elemento, potenza, attributo e suoi mezzi o fini, con un altro, suoi fini e mezzi; siccome i fini possono scambiarsi coi mezzi, i mezzi coi fini, un mezzo può condurre al fine meglio di un altro; così una data cosa sotto un aspetto può essere buona, male sotto un altro, bene in sè stessa o in paragone di una, male in paragone di un' altra, bene riguardo a sè, male rispetto al fine ultimo o viceversa: e però come si danno beni e mali veri ed apparenti, assoluti e relativi, completi e totali, incompleti e parziali. Lo spirito umano, poi concependo il conseguimento compiuto di tutti i fini e del fine ultimo, però la quiete di sè in loro, la perfezione e il riposo perfetto, si forma il concetto ideale del bene sommo e perfetto, definito da Boezio così = status omnium bonorum aggregatione perfectus =, che costituisce la così detta somma, perfetta felicità e beatitudine.

26. Ogni modificazione, piacevole o dolorosa che sia di qualunque specie delle esposte sopra ed ogni bene o male che tocchi l' uomo, produce immantinente in lui uno stato, disposizione e movimento, pel quale, e verso quella modificazione, appresa come piacevole e bene di qualche specie, si piega, è portato e tende per possederla tutta, se qualche parte gliene manca, continuarla, crescerla, o riprodurla se cessata; oppure da quella, appresa come dolorosa e male di qualche specie, rifugge, si allontana, resiste e tende ad annientarla. Nel primo caso si ha il così detto *appetito*, nel secondo caso l' *avversione*, che si possono considerare siccome atti contrari del medesimo principio, e che si identificano con ciò che da altri viene detto desiderio ed avver-

sione, i quali altro noe sono se non l'inclinazione verso o la ripugnanza dell'anima da qualche oggetto, secondochè è appreso come piacevole o come doloroso, bene o male. Cotesta inclinazione o ripugnanza può nascere, o da modificazioni che si riportano ad un oggetto appreso come bene o male determinatamente per una cognizione antecedente, oppure da modificazioni che inclinano ad un oggetto non anche determinatamente appreso e sperimentato, a cui si tende soltanto per impulso di natura. Indi nasce la prima divisione degli appetiti, in istintivi o istinto, dei quali fu parlato altrove, e in propriamente detti appetiti o desideri, determinati per tendenza verso o ripugnanza da un oggetto, appreso come piacevole o disgustoso. Dal che è chiaro che il propriamente detto appetito non si ha senza la previa cognizione od apprensione dell'oggetto verso cui si sente la tendenza o da cui si prova la ripugnanza in quanto piacevole o disgustoso; se appunto l'appetito è tendenza verso un oggetto piacevole, ripugnanza da un oggetto appreso come disgustoso è l'avversione. E di qui si scorge il nesso ed influenza vicendevole che vi è fra intelletto e volontà, influenza che comincia dall'intelligenza sulla facoltà volitiva e da questa si ritorce su quella, di che fu trattato da noi in antropologia. Siccome per altro la cognizione od apprensione, la quale può presentare un oggetto appetibile od avversabile, può limitarsi solo a ciò che proviene dai sensi, fermarsi cioè in riccvere ed avvertire le diverse modificazioni sensibili, i piaceri o dolori che indi ne provengono e i loro rapporti, e così essere una cognizione od apprensione unicamente proveniente dai sensi; oppure può procedere più alto, ed essere quella cognizione che nasce dalla pura intelligenza, la quale, elevata dal senso, passa a cercare la natura delle cose, le loro cagioni si prossime che rimote e le leggi a cui gli eventi ubbidiscono e i fini a cui sono indirizzati e che più o meno conseguiscono, da ciò determinando secondo retta ragione il valore di bene e di male, di piacere e di dolore: di due sorte quindi apparisce essere l'appetito. Uno che ha per norma l'apprensione sensibile e che da questa in certo modo è caratterizzato, chiamato perciò appetito sensitivo, materiale, animale; l'altro che segue la cognizione intellettuale superiore e da lei prende norma, carattere e nome, e si chiama appetito intellettuale o ragionevole: uno è determinato dal piacere o dolore, l'altro dalla cognizione del bene o del male. Perciò il primo, lusingato dal solo piacere dal bene o male sensibile, tende e va dietro solo a lui e secondo gli impulsi di questo si attua: il secondo al contrario, perchè è regolato dalla cognizione superiore razionale, che ha una sfera estesissima e che tanto in sè trova regole fisse, come da fuori di se riceve principi indeclinabili di azione e di giudizio, va dietro a ciò che è dettato dalla pura cognizione e secondo i dettami di questa si attua: e però, come quello si limita ad una sola classe di modificazioni e questo si estende a tutte, così l'ultimo si leva a ciò che è vero bene e tutti i beni come i piaceri e i dolori secondo ragione distingue paragona determina, e ciascuno amà per quello che vale. Indi questo decidendo del bene in generale e di ogni sua specie, tanto fisico che intellettuale che morale, tanto bene onesto e convenevole puro, quanto bene utile e bene dilettevole, come quello decide di un bene e di una classe di beni in particolare, è chiaro che l'appetito sensitivo è meno esteso e sottoposto all'appetito ragionevole, in quel modo che il bene piacevole è subordinato al bene convenevole e finale, in quel modo che il bene particolare all'universale. Per questa ragione uno fu chiamato inferiore che è il sensitivo, l'altro superiore, il ragionevole; e come il corpo è inferiore all'anima, il senso alla ragione, così il sensitivo appetito al ragionevole. Ciò che dicesi dell'appetito devesi sempre intendere anche dell'avversione se, come abbiamo detto poc'anzi, non sono se non atti contrari del medesimo principio. Siccome poi delle modificazioni, rappresentanze ed apprensioni puramente sensibili ne sono capaci i propriamente detti *animali* e l'uomo, con questa differenza che l'uomo nella stessa modificazione rappresentanza ed apprensione sensibile può intendere ciò che vi è di propriamente conoscibile e che ha ragion di vero, mentre a tutto questo non si innalza l'animale, il quale si ferma

al puro e nudo concreto del sensibile, della sensazione e della rappresentanza fisica conforme o disforme dalla sua natura senza alcunchè altro aggiungervi, così l'appetito sensitivo è proprio dell'uomo insieme e della bestia, con la differenza che non potendosi questa innalzare nè innalzandosi mai alla vera ragione di bene e alla vera cognizione, questa solo ha per principio motore delle sue azioni mentre produce la spontaneità da noi descritta poc'anzi, e per determinatore d'ogni suo piacere che si racchiude e si compie intieramente nel soddisfare a cotesto appetito; laddove l'uomo si innalza sopra il medesimo immensamente di più, nè a lui unicamente è legato come la bestia. Perchè al contrario l'uomo, sopra le modificazioni sensibili, alla cognizione del vero, all'apprensione del bene onesto si innalza, intorno al quale può attuarsi per conseguirlo e fruirne, in quel modo che il vero male può distinguere e conoscere per abborrirlo, avversarlo, allontanarlo da sè e fuggirlo, l'appetito e l'avversione ragionevole in conseguenza sono propri di lui solo, ed in lui costituiscono la facoltà, la quale per sua natura si attua all'azione a fronte, in rapporto, alla presenza del suo oggetto proporzionale, il bene cioè od il male, facoltà che si chiama ed è la volontà.

27. Di vero qualunque modificazione avvenga in noi si apprende siccome conforme o siccome contraria alla nostra natura; e però siccome tale che è o recaci perfezione o siccome tale che è o reca imperfezione; indi siccome bene o siccome male: in conseguenza fa che in noi si sviluppi una tendenza verso il primo o una avversione e ripugnanza dal secondo. Or considerato ciò che, come conforme o disforme dalla natura in quanto piacevole o doloroso ma limitandosi alla sola sensibile modificazione, sviluppa una tendenza o una ripugnanza indipendentemente e senza cognizione di fine, esprimo, fa conoscere e distinguere la propriamente detta *spontaneità*, la quale nel senso di tutti consiste, come abbiamo detto sopra, nella tendenza o ripugnanza interna verso o da un oggetto, nelle azioni analoghe onde impossessarsene od allontanarlo per soddisfare tale tendenza o ripugnanza, e nel possesso od allontanamento conseguito e soddisfazione della detta tendenza o ripugnanza, il tutto sempre indipendentemente e senza cognizione di fine. Considerato poi nella ontologica, pura, universale sua nozione ciò che, come conforme o disforme dalla natura, piacevole o doloroso, le reca perfezione o imperfezione, e perciò come vero bene o vero male appreso e conosciuto attua e sviluppa l'analoga tendenza o avversione, fa conoscere quella propriamente detta *tendenza superiore*, la quale al bene appreso come tale si appiglia, abborre e lascia il male inteso come male; e che, facoltà umana ben distinta dalle altre, illustrata previamente dall'intelligenza per passare a' suoi atti, non distinta dall'appetito razionale almeno nella radice, è la cosa stessa che la volontà. E veramente la volontà anche nella nozione che ne viene porta e somministrata dal senso comune è = la facoltà umana, la quale si appiglia e abbraccia il bene, abborre, lascia o rifugge dal male conosciuto e presentato come tale dall'intelletto =.

28. Sana ragione detta e vuole che ogni essere per necessità di natura tenda ed aspiri alla conservazione propria e rifugga dalla distruzione, sì che il contrario è un assurdo. Or come nella modificazione disgustosa ed appresa come male di qualsia specie una ripugnanza nasce nell'uomo, soggetto di lei, così nella piacevole, appresa come bene, in lui nasce una tendenza; le quali, per poco che siano continuate, divengono quasi abituali, si rafforzano, ed acquistano una tale energia e veemenza che agitano e commuovono l'uomo fortemente e lo inducono facilmente e spesso a piegarsi a ciò a cui esse inclinano. In quest'abito, veemenza e commozione, che procede dall'operazione ed esercizio dell'appetito od avversione, consiste ciò che dicesi affetto. *Affetto* adunque può dirsi essere = un'appetizione od avversione, che, continuata, ha rivestito la natura di abito ed è divenuta più forte e veemente, congiunta colla commozione del sangue e degli spiriti animali =. Quindi in primo luogo, l'affetto non si distingue dall'appetito ed avversione se non per ragione della maggior forza ed energia che inchiude, di una

specie di abitualità e di commozione sensibile che porta seco. In secondo luogo, l'affetto non scaturisce che dal propriamente detto appetito od avversione, che così per lo generali importano cognizione almeno generica del fine, cioè dell'oggetto come bene o come male; onde affetto propriamente detto non si ha altro che dall'uomo, o la bestia fa tutto quello che fa solamente per istinto o, se vuolsi, per appetito inferiore, il quale mancando della cognizione del fine appartiene più all'istinto di quello che all'appetito. In terzo luogo, per la somma personale unione fra anima e corpo comunicandosi le modificazioni come piacevoli o dolorose o però come appetiti od avversioni dall'una all'altro, l'affetto quasi esprime ed abbraccia questa comunicazione, quindi importa una commozione dell'uomo cioè dell'anima o del corpo insieme; onde l'affetto appartiene propriamente all'uomo intiero non ad una sola delle sostanze che il compongono. In quarto luogo, l'affetto influisce sull'azione, ma siccome principio involontario o fatale. Perciò l'affetto portato ad un grado troppo veemente, energico od anche violento si chiama *passione*, in quanto chi ne è preso o dominato, sotto il suo impero ed influenza patisce, tolto nome dal latino *pati*, un interno ed esterno cangiamento. In fatti in chi è preso da qualche passione noi vediamo un violentissimo trasporto od avversione verso o da un oggetto con uno straordinario cangiamento dello stato suo naturale specialmente del corpo o del volto in singolar modo, che si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, o nell'invidia, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Laonde ciò che dicesi dell'affetto viene a dirsi egualmente delle passioni.

29. Se l'affetto non è altro che un appetito od avversione divenuta forte, veemente ed abituale per la continovazione, con commozione degli spiriti animali; siccome radicato e ricovento forma dall'appetito od avversione avrà la medesima natura, principi e divisione. E perciò appunto, perchè la proprietà appetitiva si biforma in certa guisa nell'appetito propriamente detto e nell'avversione, così la proprietà affettiva ha siccome due principi e forme, l'*irascibile* o il *concupiscibile*. Dal concupiscibile, che riguarda l'oggetto suo come buono e però perchè originato dall'appetito è inclinato verso il medesimo, scaturiscono e sono caratterizzati tutti gli affetti che esprimono tendenza verso il loro oggetto come bene, perchè in essi domina il desiderio, la concupiscenza, l'amore · dall'irascibile, che riguarda l'oggetto come malo o però perchè originato dall'avversione da lui rifuggo, scaturiscono e sono caratterizzati tutti gli affetti che esprimono contrarietà e ripugnanza perchè in essi regna la collera o l'ira. Così gli affetti sono di due classi; gli uni onde si tende verso un oggetto, gli altri per cui da un oggetto si rifugge; che hanno per principio, i primi l'amore i secondi l'odio; fondati anche questi l'uno sull'appetito, l'altro sull'avversione; radicati tutti ed unificati nella generale proprietà onde ogni essere tende necessariamente alla propria conservazione, dalla distruzione rifugge.

30. Perlochè il principio affettivo quasi si gemina in due grandi rami, *amore* od *odio*, dai quali scaturiscono tutti gli altri affetti, che desumono il loro nome o dalla natura degli oggetti che si amano o si odiano, o dal tempo a cui si riferiscono i sentimenti dell'amore o dell'odio nello svilupparsi quanto all'oggetto. Così la presenza o l'attuale possesso di un bene nell'amore indi destatosi nell'uomo ingenera il *contento*, la *letizia*, la *gioia* o il *tripudio;* che resi abituali convertonsi in *ilarità*. Al contrario dalla presenza di un male o dalla perdita dell'oggetto amato ne viene il *dolore*, la *molestia*, l'*afflizione*, il *cordoglio*, l'*ambascia*, la *desolazione;* che resi abituali generano la *malinconia*. Un bene passato produce *piacere* per la memoria del vantaggio che ci ha recato, e *dolore* per la riflessione di non possederlo più. Che se è un male, da cui ci siamo liberati, produce la *consolazione*. La rimembranza di un malo passato genera il *lamento* e il *raccapriccio*. Un bene futuro, se si riguarda come vicino e facile ad ottenersi, dà origine all'*allegrezza*, alla quale si oppone la *mestizia*, come alla *gioia* la *tristezza*. Se si riguarda come di conseguimento probabile dicesi *speranza;* se come cer-

to, *fiducia*; nasce poi dal medesimo la *diffidenza* il *timore* o la *disperazione* a tenore delle ragioni di improbabilità od impossibilità a conseguirlo. Da un male preveduto nasce, ora il *timore*, ora l'*abbattimento*; la *disperazione* se imminente e gravissimo, colla quale va congiunto il *terrore*; che se impedisce l'uso della ragione chiamasi *spavento*: se il male è lieve *disprezzo*, e se si ha speranza di schivarlo *confidenza* ed *audacia*.

Allorquando l'affetto riguarda i piaceri del senso dicesi *concupiscenza*, dalla quale originano la *ghiottornia*, l'*ubbriachezza*, la *libidine*, l'*amore* propriamente detto, la *gelosia*; se riguarda le ricchezze dicesi *avarizia*. Allorquando ha per oggetto di sapere cose nuove dicesi *curiosità*; dalla quale nasce l'*ammirazione*, se scopriamo cose nuove o le conosciute ci vengono presentate in una forma nuova; la *sorpresa* se le cose nuove sono scoperte da noi in un punto che non ce l'aspettavamo. Se le cose che si ammirano appaiono grandi all'ammirazione succede la *stima* e talvolta la *venerazione*; ma il *disprezzo* ne segue e lo *sdegno* quando ci compariscono dappoco. Se l'affetto riguarda la dilezione di noi stessi dicesi *amor proprio*; dal quale nasce l'*orgoglio* o superbia, quando alcuno cioè ha una smodata stima di sè stesso; l'*ambizione* che è la smodata brama delle dignità ed onori; l'*invidia*, onde si sente dispiacere del bene altrui in quanto si considera diminutivo del nostro; la *vanità* che è la smodata brama della considerazione altrui. Che se alcuno desidera d'essere stimato, s'adopra di guadagnarsi la considerazione degli altri, e veramente ne è degno, cotesto desiderio costituisce l'*amor della gloria*. Se l'affetto riguarda l'amore verso Dio dicesi *carità*. Se è formato dalla dilezione verso i simili dicesi generalmente *benevolenza*: la quale chiamasi *pietà figliale*, *amor fraterno*, *patrio*, *coniugale*, *paterno*, di *parentela*, di *famiglia* secondochè sguarda il padre, i fratelli, la patria, il consorte, i figli, gli attinenti di sangue: se riguarda persone estranee alla famiglia si appella *amicizia*; se la memoria dei benefizi ricevuti *gratitudine*. Al contrario l'affetto si dice *fastidio* quando la veemente abituale commozione di ripugnanza è prodotta dal difetto di alcuna cosa, come di piaceri. L'*abbiezione* e la *vergogna* sono originate dal difetto di onore; la *miseria* dal difetto di ricchezze. Una ingiuria ricevuta produce una veemente ripugnanza che è, quando *rancore*, quando *ira*, quando *odio*, quando *nemicizia*; i quali affetti generano la *vendetta*, se fanno concepire al loro soggetto un violento desiderio di recare del male a chi lo offese. Dicesi *commiserazione* o compassione il dispiacere che in noi nasce alla vista degli altrui mali.

31. Data una modificazione piacevole o disgustosa nasce la tendenza o la ripugnanza, la quale nella continuazione acquistando energia, natura di abito, e commovendo il suo soggetto, lo induce assai volte a ciò cui spinge ed inclina, come ciascuno può testimoniare di sè; onde chiaro risulta come l'affetto può sull'uomo riguardo all'azione, in quanto gli è allettativo, motivo, occasione, incitamento ed aiuto alla medesima; colla sua natura di propensione veemente o di avversione violenta crescendone o rallentandone l'efficacia coll'informarla. Sebbene, dopo tutto questo, l'uomo è fornito ancora di un'ulteriore proprietà e facoltà eminentemente ed essenzialmente attiva, per la quale, al bene o a ciò che fu compreso come bene cui sente propensione e affetto, si piega di fatto e l'abbraccia, resiste e rigetta il male o ciò che fu appreso come male; chiamata con proprio nome volontà. Perciò, perchè alla presenza di un oggetto che ci si mostra come buono oppure come cattivo, sentitone un trasporto verso o da lui una renitenza, il primo approviamo e seguiamo come piacevole, ci allontaniamo dall'altro come disgustoso; == *volontà* dicesi quella facoltà per cui lo spirito nostro approva, segue ed abbraccia ciò che gli si presenta come buono e piacevole, rigetta quello che dispiacevole e cattivo gli apparisce ==. L'atto pel quale si approva e si abbraccia qualche cosa dicesi *volontario* o *volizione*, l'atto pel quale si disapprova e si rigetta *non volontario* o *nolizione*; *involontario* dicesi quell'atto che avviene in noi indipendentemente dalla determinazione della volontà.

32. Dalla esposta definizione universalmente accettata risulta: 1.° Che la volon-

tà è facoltà essenzialmente attuosa e siccome il fondo e la radice delle proprietà affettive, in quanto sua propria natura è di amare il bene presentatole come tale, cui l'uomo ha tendenza, avversare il male, da cui esso ripugna. 2.° Che la volontà per attuarsi bisogna della precedente cognizione dell'intelletto, che l'oggetto le presenti come buono ed amabile o cattivo e avversabile. Perchè per altro essa ha per naturale suo scopo di abbracciare il bene presentatole avversare il male, a cui l'uomo dietro una cognizione sente una propensione o da cui sente una ripugnanza; però per attuarsi secondo sua natura le basta una qualunque cognizione dell'oggetto e del fine, onde abbia presente un qualche bene siccome oggetto proprio e proporzionevole intorno cui esercitarsi; la perfezione e compimento della cognizione essendo ricercata solamente per la perfezione degli atti suoi elettivi. Così se l'intelletto, appresa una cosa e trovatavi ragione di bene o di male, la presenta alla volontà, questa per ciò solo ha già sufficientissimo motivo ed oggetto per attuarsi, ed anzi si attuerà intorno a lei coll abbracciarla o rigettarla in quanto già un'amore od avversione prova per lei, posto che altri oggetti o considerazioni non consiglino diversamente. Siccome poi la ragione considera calcola e confronta i diversi oggetti e le diverse loro ragioni di beni o di mali, e questi con le loro proporzioni e confronti presenta alla volontà, così per questo mezzo le porge motivo ed occasione a mostrare il suo valore come potenza elettrica, rimanendo sempre determinata e diretta al bene qual è, siccome facoltà generale che tende ed inclina al proprio oggetto. 3.° Che suo proprio oggetto è il bene come tale da amare, il male da odiare ed avversare, in quella guisa che oggetto dell'intelligenza è il vero o la cognizione. Il bene si può considerare e in universale o quasi in astratto, e in particolare o in concreto. Considerato il bene in generale, come il male, non può mai cangiare di natura, nè in certo modo l'uno cangiarsi nell'altro nemmeno per la nostra considerazione, e però l'uno sarà invariabile oggetto della perpetua nostra necessaria ed insuperabile tendenza, l'altro dell'avversione. Considerato in concreto può avvenire che ciò che dicesi bene in un senso, male dicasi sotto un altro senso; che ciò che è bene in una circostanza con altre circostanze divenga male; e che però sia oggetto or di amore ora di odio, quando di tendenza quando di avversione. Ma questo, come è chiaro, cangia i soggetti bensì e gli aspetti sotto i quali si possono considerare gli oggetti dell'azione della volontà, non mai la natura di questa, la quale sempre ama si porta o abbraccia il bene quando e dovunque si trova, ripugna e rifiuta il male. Ed in questo come in ciò che diremo nella riflessione seguente consiste la eccellenza e perfezione della natura intelligente; onde rilevasi che l'Ente e le pure nature intellettuali godono di perfezione tanto maggiore con quanta maggiore energia e valore amano e si portano verso il bene odiano si oppongono e resistono al male per esigenza di loro natura. 4.° Che in conseguenza essa non può volere il male sotto ragione di male, nè ripudiare il bene sotto ragione di bene. Poichè ella si muove all'azione in quanto vi è un'inclinazione verso il bene una ripugnanza dal male, dei quali si abbraccia il primo come piacevole, dal secondo si rifugge come doloroso; or, quando non voglia dirsi che la ripugnanza è tendenza, la tendenza sia ripugnanza, è impossibile concepire che la volontà avversi il primo, tenda al secondo. Di vero ciascuno per esigenza di natura sente tendenza verso il bene o la felicità, orrore e ripugnanza verso la infelicità, il dolore, il male: or non potendosi la volontà eccitare all'azione (come è certissimo) se previa non le è la cognizione e l'appetito, certo è che movendosi all'atto non lo può fare se non nel senso della stessa cognizione e previo appetito, così che abbracci ciò a cui ha tendenza, rigetti ciò a cui si senta avversione; se pure non si voglia dire che la volontà opera senza antecedente atto di intelletto e desiderio, oppure ch'essa colla sua azione cangia la tendenza o trasporto in avversione, l'avversione in tendenza o trasporto; ciò che è assurdo. Daltronde tendenza è effetto di una percezione e sentimento piacevole, come avversione è effetto di una percezione e sentimento disgustoso. Dunque la volontà non può ripudiare quello a cui si ha ten-

denza, perciò non il bene come tale; ne può portarsi verso ciò a che sentiamo avversione, quindi non al dolore e male come tale. Così il bene in generale oggetto proprio della volontà sarà sempre amato da lei, siccome sarà sempre da lei avversato il male. Ma perchè gli oggetti di natura sono concreti e però beni particolari e determinati, siccome tali sono tutte le considerazioni e percezioni che dei beni può avere la intelligenza nostra; siccome vi sono in conseguenza del beni e piaceri, dei mali e dolori veri ed apparenti, maggiori e minori; così, avendo la volontà scopo e motivo di attuazione appena una sufficiente cognizione dell'oggetto l'abbia prevenuta ma indipendentemente dall'esame e calcoli della ragione, la quale per altro, purchè da niuna passione sia offuscata, nel suo esame per la scelta fa sempre prevalere il bene più perfetto e di grado superiore al meno perfetto di grado inferiore, e al bene generale riguardando e riportandosi sempre da questo misura sempre lo scopo e la natura dei beni individuali, così, diceva, ne' suoi atti riguardo ai beni o mali particolari, può senza dubbio appigliarsi al dolore o al male quante volte le apparisca bene o piacere, può ripudiare il bene o piacere quando le apparisca come male o dolore: o ciò avvenga perchè alla percezione e prima tendenza quasi istintivamento seguendo l'azione della volontà niun calcolo vi si aggiunge della ragione; o perchè ad essa opponendosi qualche passione, è questa così forte da superare il dettame di quella. 5.° Che la volontà può indi dirsi rettamente essere lo stesso appetito ragionevole in quanto, data una qualche cognizione di un oggetto coi suoi fini, vi si porta o l'abbraccia come buono ovvero lo rigetta come cattivo; il bene in generale essendo sempre suo obbietto e però non potendolo non volere, perchè, comunque ella operi, sempre opera nel senso di una tendenza o di una ripugnanza nè si concepisce essere diversamente. Siccome poi in natura i beni e i mali sono molteplici, diversi, finiti e concreti, e possono avere tanto ragione di fini immediati e non di ultimo fine come di mezzi; (essendo fine ultimo il bene universale ed assoluto solamente, che posa nell'Ente); così fra questi ha luogo il paragone, il rapporto, il calcolo della ragione e il motivo della elezione; onde la volontà propriamente detta si distingue dalla volontà così detta *libera*.

33. Perchè in vero il Creatore ha fornita la volontà nostra, nella sua natura di potenza appetitiva del bene, avversativa del male in genere, di una proprietà onde per la specificazione dei beni e dei mali particolari concreti e individui, come mezzi al bene finale e assoluto, possa come meglio le pare appigliarsi all'uno piuttosto che all'altro, lasciar questo piuttosto che quello, proprietà che libertà si chiama. Perciò la libertà non è altro che la volontà stessa in quanto fornita di una proprietà, di cui nella creazione fu arricchita; onde avviene che da molti la volontà venga intesa per la facoltà libera senza distinzione.

34. *Libertà* nel valore del vocabolo non vuol dire altro che = immunità da necessità =. *Necessità* poi direbbesi quell'essere l'agente determinato ad una cosa così che non possa in modo alcuno farne un'altra. E perchè tale determinazione può procedere da un principio estraneo all'agente, e può procedere da condizioni intrinseche all'agente stesso; la necessità quindi altra è estrinseca detta ancora di *coazione*, altra è intrinseca detta *semplice necessità*. Laonde, essendo libertà esenzione da necessità, quando verserà sulla coazione sarà libertà dalla coazione, quando verserà sulla necessità procedente da condizioni interne all'agente sarà libertà dalla semplice necessità. In quanto alla sua natura poi libertà = è quella proprietà della volontà per la quale anche posto quanto è necessario all'azione può la medesima volerla o non volerla, volere questa o la contraria, volere questa od altra =. Suol chiamarsi anche *libero arbitrio*. E quanto ai membri della sua definizione oltre la divisione esposta suolsi dividere di più in libertà di specificazione, di contrarietà, di esercizio ossia di contradizione. È di *esercizio* o di *contradizione*, quando la volontà è così disposta da poter emettere o non emettere un atto determinato, come sarebbe emettere o non volere emettere un atto di riflessione: e in questa precisamente consiste la natura della libertà strettamente intesa. È di *contrarietà* quando la

volontà può porre un atto, come di amore, oppure il suo contrario, come di odio. È di *specificazione* detta anche di *disparità*, quando la volontà può porre indifferentemente atti di specie diversa, come sarebbe studiare, dormire, bere ec.

35. I requisiti per l'azione dipendono, altri dal soggetto, in quanto esso, causa efficiente dell'atto libero, gode della libertà nel suo pieno esercizio solamente allora che ha l'uso perfetto delle sue facoltà conoscitrici; altri dipendono dall'oggetto, in quanto per divenire oggetto proprio dell'azione della volontà deve essere chiaramente conosciuto; sotto il quale aspetto solamente è motivo sufficiente dell'elezione. Laonde alterate le facoltà conoscitrici nel loro esercizio, o ciò sia per qualche passione o ciò sia per qualche altra causa, per indisposizione del corpo per esempio, come il sonno, la mania, l'asfissia, una grave malattia ec.; oppure confusa ed oscura la cognizione dell'oggetto, anche la libertà in tali casi o si perde del tutto o considerabilmente indebolita rimane. Perchè daltronde, come abbiamo detto sopra, la volontà ha per proprio oggetto il bene da amare il male da avversare, così che non possa avversare il bene come tale, il male come tale appetire e volere, il principio e la ragione di libertà umana perciò implica sempre finità, limitazione e imperfezione, o per parte dell'oggetto suo o per parte del soggetto. Per parte del soggetto, in quanto sebbene le sue facoltà conoscitrici per l'esercizio della libertà debbano essere nel loro pieno esercizio, pure, come di soggetto finito, inchiudono finità e limitazione ne' loro atti, e però sotto qualche aspetto oscurità, confusione di veduta, erroneità almeno probabile, e quindi imperfezione tale che somministri ragione di molteplici modi di vedere e di veduta del medesimo oggetto e motivo di elezione. Per parte dell'oggetto, in quanto od è finito nella sua bontà, come tutti gli esseri della natura, e però accanto alla bontà sua comprende una imperfezione e motivo porge di volere o disvolvere: o se mica infinito in sè, non si presenta al soggetto conoscente come tale; onde la conoscenza che ne ha è così superficiale, imperfetta e confusa, da essere uguagliato ad un bene finito; così che posto in confronto con un bene apparente possa perdere il paragone con lui per parte di colui che sceglie. Di tal guisa che solamente gli esseri finiti come finiti e limitati nella bontà, e che però non hanno tanta forza da distruggere totalmente l'equilibrio della volontà e trascinarla invincibilmente dietro di sè, che sono mezzi soltanto ma non conosciuti necessariamente connessi col fine ultimo; solamente l'essere perfettissimo ma imperfettamente e confusamente conosciuto così da essere posto a confronto con beni finiti imperfetti ed apparenti, sono oggetto della libertà. Indi il bene in generale, nè il sommo bene evidentemente appreso come tale, nè l'ultimo fine, nè i mezzi conosciuti necessariamente connessi coll'ultimo fine sono oggetto della medesima. Di vero ha luogo la libertà quando ha luogo l'elezione, e l'elezione ha luogo o quando sono molteplici e diversi i beni e i mali che si contrabilanciano, ovvero quando un dato oggetto come finito potendo presentare diverse considerazioni ed aspetti di bene e di male, di bene e male maggiore e minore, non assorbendo nè attirandosi esclusivamente tutto l'intelletto e il suo giudizio, nè cattivandosi invincibilmente tutto l'appetito, lascia ancora campo ad appigliarsi ad un aspetto a preferenza dell'altro, a questo o a quello. Ma il bene preso in generale, il bene sommo inteso intuitivamente, il fine ultimo appreso come tale, (che non è altro se non il sommo bene), e i mezzi conosciuti necessariamente connessi col fine ultimo, (che però divengono bene assoluto e sommo in quanto appunto col sommo bene necessariamente connessi), egualmente che il male considerato generalmente, il male che si direbbe assoluto, cioè la mancanza assoluta di ogni bene, ciò che evidentemente ci oppone o ci allontana dall'ultimo fine, sono tali oggetti che non ammettendo diversità di rispetti nè molteplicità di considerazioni, non ammettono diversità molteplicità o ambiguità di giudizio per parte dell'intelletto, non diversità nè molteplicità di tendenze per parte dell'appetito: e quindi come da una parte alla cognizione tutta dell'intelletto si presentano tali che con tutta la sua forza egli debbasi pronunziare con non dubbio-

so giudizio ani primi como da abbracciare ani secondi come da rigettare, senza lasciar nommeno motivo di sospetto in contrario; così dall' altra si attirano l'appetito od avversiono in guisa che invincibilmente i primi si fanno amare odiare i secondi, sonzachè campo rimanga al soggetto, che appetisce od avvorsa, di fare diversamento. Perciò l' Ente perfettissimo non è libero in tutto ciò che spetta alla sna natura, nè liberi sono i beati in cielo quanto all' amare o no il sommo Bene.

36. Locke ripose la libertà nella facoltà di porre o non porre l' azione secondo la cognizione della mente onde una cosa preferiamo ad un' altra. Leibnizio nella potenza di scerre spontaneamento fra più possibili quello che piace maggiormente, a niuno essendo determinato lo spirito. Tracy fece consistare la libertà nel potero di esegnire la propria volontà. Bonnet la fece consistere nella potenza, per cui l'anima come essere intelligente producendosi nella volizione fra varie maniere di essere, preferisce quella che le procura maggior piacere. Ed altri ne diedero nozioni consimili; dalle quali è facile rilevare che, sebbene tutti costoro a parole professavano l'esistenza della libertà nell' nomo, di fatto la rinnegavano, essendochè colle loro nnzioni la vera natura ed essenza ne annientassero.

37. Perciocchè è bensì vero cho la volontà per determinarsi a qualche cosa mediante la libertà ha bisogno della precedente cognizione dell' intelletto riguardo all'oggetto intorno cui esercitarsi, senza la quale, come è chiaro, non vi sarebbe neanche il volere medesimo; è bensì vero che la volontà per determinarsi ha bisogno di certi altri motivi che le si presentino per l' intelletto, come quelli che le siano occasione della determinazione: ma anche dato tutto questo e le azioni che dalle cognizione o dai motivi ne potrebbero conseguire, non abbiamo però ancora la libertà. Conciossiachè se libertà è esenzione da necessità, o la volontà daltronde per agiro ha duopo necessariamente della cognizione e dei motivi, quando queste due cose si suppongano presenti e si supponga conseguente l'azione della volontà, perchè, considerate così nudamente le cose, non si vedrebbe onde la volontà potesse sospendere l'azione, non avremmo quindi ragione per chiamar quella libera perchè procederebbe dalla volontà condotta all' azione dai motivi e dalla cognizione, quantunque si potesse dire volontaria perchè procederebbe dalla volontà. Si annienta impertanto la libertà quando non si vuole distinguere dalla volontà presa nudamente como tale, e gli atti suoi non si vogliono distinguere dai semplici voleri. Ma a costituire la vera libertà bisogna supporre nella volontà la potenza di non operare come di operare a seconda o contro quanto prescrivo la cognizione dell' intelletto e i motivi, dopo cotesta cognizione e cotesti motivi. Perlochè per la libertà questo due cose sono richiesto: 1.° che lo spirito sia attivo nel volere: 2.° che nel volere i beni abbia il potere di non volerli nell' atto cho li vuole; e però che egli nel volere non solamente sia immune da esterne necessità, ma di più sia immune da qualunque motivo intrinseco che per sè lo porti a volere. E io ciò consiste la vera natura della libertà dovendoci supporre nello stato di libertà in talo stato de non essere costretti a volere o a non volere da alcun motivo nè esterno ne interno.

38. Però è da faro distinziono tra volontario e libero. Chè il *volontario* consiste nel volere dello spirito, o suo portarsi verso un oggetto, abborrire un altro, ancorchè non possa fare diversamente; come quando volesso il bene in generele: il *libero* consiste nel volere così un oggetto che si possa anche non volerlo nell' atto cho si vuole; come sarebbe quando si vuole una passeggiata.

È bene ancora, trattandosi delle azioni dipendenti dalla volontà, far distinzione tra gli atti *eliciti* e gli *imperati* della medesima. I primi sogliono dire quelli che cominciano e si consumano nella volontà, quale l' atto del volere o del desiderio che esteriormente non si eseguisce. Furono detti imperati quelli che cominciano nella volontà ed hanno compimento per una potenza diversa da lei, o questa interna quale un atto di analisi, o esterna quale una passeggiata che si eseguisce per le membra del corpo. Sui quali tutti fu mossa questione se cioè potevano essere coatti? Al che fu unanimemente risposto

dei no se si tratti degli eliciti ed interni. Perciocchè è contradittorio dire essere costretta la volontà a volere, con che si direbbe un atto volontario essere involontario. Avvegnachè con ciò non si tolga che possono essere necessari intrinsecamente. Ma sugli esterni fuvvi chi opinò che sì, se ad un essere si può esternamente far operare quanto non vorrebbe. È chiaro per altro che qui si fa un falso passaggio. Forse saranno essi più atti della volontà nè eliciti nè imperati quelli che si pongono esternamente per la forza, ma ai quali la volontà stessa ripugna?

39. Così intesa la libertà come l'abbiamo spiegata fin qui, qual potenza dell'umana volontà onde posti tutti i requisiti ad agire possa agire e non agire, molti la negarono all uomo. E furono gli Stoici che sostenevano tutto avvenire inevitabilmente per una libera disposizione dell'Ente supremo. Alcuni Accademici, che opinavano anche l'Essere supremo andar soggetto ad una inevitabile necessità o destino. Gli Epicurei che insegnavano non altro esistere che la materia eterna ed improdotta, in cui tutto avviene per una inevitabile necessità. I Manichei che professavano tutto derivare fatalmente nel mondo dai due principi buono e cattivo, e questo sia il bene o questo sia il male. i Panteisti, poichè dicevano tutto che avviene è necessario svolgimento dell'unica sostanza e suoi attributi. Gli Astrologi, che facevano dipendere tutto dall'influsso degli astri. Calvino, Lutero, i Giansenisti che volevano pel peccato originale aver l'uomo perduto insiem cogli altri doni il libero arbitrio. I Materialisti che ridussero l'uomo ad una pura macchina. Finalmente i citati sopra che hanno annientata la libertà con una falsa nozione della medesima.

40. Ma chiunque esamina il proprio interno, siccome in esso troverà il sentimento dichiaratissimo del potere che ha di mettere un'azione anche contraria a quella che attualmente mette e vuole, così sarà costretto ancora a confessare l'esistenza della libertà. Imperciocchè la coscienza o il senso intimo saggiamente interrogato in buona fede e senza prevenzione a chiunque attesta l'esistenza della libertà, perchè a chicchessia rivela ch'egli è così padrone de' suoi voleri che può a suo talento porli o non porli, senzachè alcuna forza interna od esterna a ciò li determini. « Sentit animus se moveri, dicea Tullio; quod cum sentit illud una sentit se propria vi non aliena moveri ». Di fatti al presentarsi a me un oggetto scorgo essere in mio arbitrio: 1.° esaminare o no le ragioni per cui merita essere abbracciato o rigettato: 2.° determinarmi ad abbracciarlo o a rigettarlo: 3.° sospendere l'adempimento e l'esecuzione delle determinazioni prese e ciò per quanto tempo mi piace: 4.° finalmente cambiare anche del tutto ed appigliarmi al partito contrario. [illegible]cospetto di cotesti fatti chi potrà asserire che la volontà è spinta da forza interna ed irresistibile?

41. L'idea della virtù e del vizio viene a confermare la libertà, che noi abbiamo riconosciuto della testimonianza della coscienza. In ogni epoca il vizio è stato riguardato con orrore, applaudita la virtù: la barbarie e la crudeltà ha formato sempre l'oggetto dell'esecrazione degli uomini, siccome al contrario gli applausi di tutti sempre ha riscosso la bontà e la dolcezza. Or ciò che bene si regge quante volte la volontà umana si suppone libera, viene assolutamente distrutto se si dice soggetta a necessità. In qual modo infatti esecrare una cosa applaudire all'altra se cotali qualità accompagnando le azioni degli uomini essi d'altra parte non hanno potuto fare diversamente da ciò che fecero? in questo caso tutte le azioni umane sono di un merito uguale, nè vi ha ragione di caricare di rimproveri coloro che seguirono il vizio ed operarono male, colmare di lodi quelli che professarono la virtù ed operarono bene.

42. Inoltre non può essere comando ove non sia facoltà di fare o non fare, nè può essere premio o pena ove non è merito o demerito, che daltronde, come è evidente, non esiste ove non è azione propria e libera. Ora il comando del principio del dovere esiste. E chi non sente in sè la voce che lo avvisa continuamente e gli grida, sii giusto, sii buono, fuggi l'iniquità, non fare il male? Ne scopre pure la retta ragione, che deve essere premiata la virtù, punito il vizio: abbiamo approvazione di coscienza dopo il bene eseguito, e un sentimento che ci dice dover noi aspettare premio per esso; rimorso

di coscienza nel male e un sentimento che dopo averlo commesso ci fa anche nostro malgrado tremare pel castigo meritato. Dunque la libertà esiste, se di tutti questi sentimenti e dettami della ragione è il fondamento, e se esistere non potrebbero senz'essa.

Di più, a che delibererebbe l'uomo se non potesse fare diversamente da quello che fa? Pure è un fatto che sulla massima parte delle sue azioni egli delibera. Segno evidente egli è adunque che può fare e non fare un'azione ad arbitrio. Per cui il dogma della libertà dell'uomo è attestato dalla voce della coscienza, confermato dalle idee del vizio, della virtù, del comando, da quella dei premii e delle pene, della deliberazione; siccome è confermato ancora dal consenso universale. Poichè tutti gli uomini di tutti i tempi di tutti i luoghi di tutte le condizioni hanno sempre creduto di essere liberi, e come tali si sono diportati nelle loro operazioni; niuno si è mai stimato una macchina od un agente meccanico, e però tutti sempre hanno adoperato ed adoperano così che, in certo modo gelosi di questa eccellente loro prerogativa, nelle azioni che emettono spicchi e si manifesti. Belle però sono a questo proposito le parole di S. Agostino: « hoc « caetant et le montibus pastores, et in « theatris poetae, et indocti in circulis, « et docti in bibliothecis, et magistri in « scholis, et antistites in sacratis locis, « et in orbe terrarum genus humanum ». Che importar devo d'altra parte al saggio dello scioperato che nega le verità più evidenti?

43. Nè si opponga 1.° Che la libertà testimoniata dall'intimo senso potrebbe appoggiarsi ad una nostra illusione, in quanto operiamo sempre con nostro piacere e secondo la nostra inclinazione, di cui abbiamo coscienza, avvegnachè non potessimo operare il contrario; come avverrebbe ad un sasso che cadendo, se pensasse, crederebbe di cadere liberamente, quantunque sia spinto dalla gravità ed operi secondo necessaria inclinazione. 2.° Che per operare avendo noi bisogno di motivi e dovendo operare a seconda di quelli, non possiamo più operare a nostro arbitrio nè secondo la libertà che non abbiamo. Poichè è facile scorgere quanto al primo che, allorquando si obbietta, si prosenzia una contraddizione e si commette una petizione di principio. Di fatti quando noi diciamo atto di coscienza, diciamo l'atto interno dello spirito che ci fa presente quanto attualmente è in noi, cui con farci presente è impossibile che ci illuda: e quando diciamo libertà, diciamo appunto facoltà di agire e non agire anche posti tutti i requisiti ad operare. Or se la coscienza continuamente cotesta facoltà ci fa presente, come dire che ci illude senza dire ancora che una cosa ci fa presente, coi però non ci fa mica presente? E non è questa d'altra parte una contraddizione? Il sasso poi, se pensasse, ed avesse il sentimento di cadere così che potesse anche non cadere come volesse e più gli piacesse, sarebbe libero: intanto non è libero, perchè appunto nè pensa, nè di ciò ha la testimonianza di coscienza. Può adunque bensì ignorarsi la causa o il principio dell'azione in noi, nè questa è cosa soggetta alla coscienza: ma non può dirsi che una cosa sia in noi, se la coscienza non lo fa presente; nè può dirsi che ella ci inganna, quando ci testimonia qualche cosa.

Quanto al secondo; è vero, rispondo, che la volontà non opera senza i motivi, anzi, se il vuoi, aggiungerò che essa si determina sempre per il motivo più forte: ma che perciò? Se è un fatto e si sperimenta, che mentre la volontà si attiene ad un oggetto, perchè ne ha i sufficienti motivi, essa ha sempre il vero e reale potere di non eleggerlo, in che propriamente è riposta la libertà? Della quale lo spirito sentendosene l'esistenza, il diritto per l'uso stesso di lei può servirgli per sufficientissimo motivo onde dispiegarsi a qualunque azione. E con ciò intendo contrastare all'opinione di Leibnizio e di certi altri, i quali pretendevano che l'uomo non scelga mai e che però non ha libertà ove si tratti di beni fra loro uguali e pei quali ha motivi di egual peso. Non sarebbe infatti annientare la libertà col farla dipendere assolutamente dai motivi? Non può essere daltronde un forte motivo per l'azione, prescindende dagli estrinseci allo spirito, quello di usare appunto della propria libertà finchè si gode, a tenore appunto

di quel detto — volo, nolo, iterum volo, iterum nolo, stat pro ratione voluntas —?

§. 5. *Siccome in appendice alla psicologia. Dell' anima delle bestie.*

44. Se noi gettiamo uno sguardo sugli oggetti che ci circondano molti ne troveremo nei quali potremo di leggieri riscontrare assaissime delle azioni simili a quelle che facciamo noi, quantunque non riscontriamo loro del tutto simili a noi nella forma. Ora quelle azioni che si eseguiscono da noi sappiamo che procedono mediatamente o immediatamente dal principio vitale operativo che è in noi stessi, distinto dall' istrumentale ed esecutivo, procedono cioè dall' anima distinta dal corpo; devesi egli dunque dire il medesimo di quegli esseri che fuori di noi emettono operazioni simili alle nostre, devesi egli dire che cotesti esseri sono informati come noi da un' anima, che il principio sia delle operazioni le quali si effettuano in loro; devesi egli dire in conseguenza che degli animali sianvi diversi dall' uomo e che le bestie hanno un' anima?

45. Diconsi *bruti* quegli esistenti nei quali riscontrasi istinto, spontaneità di azione e sensazione, ma niuna di quelle operazioni le quali accennano ragione: e però diconsi ancora *animali*, essendochè per coteste azioni che sono semplici ed une debbono essere forniti di un principio semplice onde procedano, cioè di un' anima, ma si dicono animali *irragionevoli*, perchè cotest' anima loro è priva della facoltà onde gli universali si apprendono, si paragonano e se ne derivano le verità che contengono, cioè è priva della ragione.

Però col chiamare animali irragionevoli gli esseri della natura che si riscontrano dotati dei sovraesposti caratteri, il senso comune assai chiaramente esprime che in loro riconosce senz' altro un' anima fornita di sensazione almeno, di istinto e di spontaneità di azione. Pure non è mancato tra' filosofi chi abbia negato un anima ai bruti, e chi abbia riguardato gli animali siccome altrettante macchine od automi più o men bene organizzati; alcuno volendoli assolutamente privi di senso e pensiero per non avvilir l' uomo paragonandoli a lui; altri dichiarandoli macchine a pensieri e a senso, le quali eseguiscono eccellentemente le proprie operazioni a quel modo che l' uomo, per insinuar meglio così la dottrina del materialismo e dell' uomo-macchina. Fra quelli che negarono senso e pensiero agli animali furono anticamente Diogene Cinico, Ferecide e molti della scuola Stoica, nei tempi più a noi vicini furono Gomez Pereira, Cartesio, Malebranche con altri cartesiani. Dissero poi l' uomo e gli animali macchine a pensieri Elvezio, la-Mettrie, non tutti i materialisti moderni.

46. Ma a vero dire, l' esperienza, cui noi dobbiamo assolutamente attendere in cotesti casi, ci ammaestra che gli animali hanno organi sensorii simillissimi ai nostri; che pongono azioni simili alle nostre, le quali in noi sono congiunte colla percezione sensibile; che sentono, che hanno istinti, appetiti, specie di immaginazione e memoria sensibile, spontaneità di movimenti, ed anche espettazione di casi simili.

Infatti pongasi attenzione a quelli che più comunemente ci cadono sott' occhio, quali i cavalli, i vitelli, i cani e simili, e vedremo che hanno gli organi sensorii costruiti come i nostri; che i loro nervi dagli organi si stendono al cervello, che anch' esso è della stessa conformazione del nostro; e che intercetta la comunicazione dei nervi col cervello cessa in essi come in noi ogni sensazione. Or si osservino nelle operazioni e si vedrà che distinguono sè dagli altri oggetti, gli oggetti esterni da sè e fra loro. Il cane distingue il suo padrone tra molti uomini, la fiera da un albero, da una foglia, la lepre da una pernice e simili. Le bestie tutte distinguono gli oggetti nocivi dagli utili ed appetibili. Questa distinzione importa percezione almeno sensibile di sè e dell' oggetto. Le bestie dunque hanno azioni simili alle nostre che sono congiunte colla percezione sensibile. La sensazione in noi e negli altri uomini noi la conosciamo per mezzo dei segni che la manifestano, così è degli animali. Il bove muggisce per fame, nitrisce per sete il cavallo, guaisce per dolore il cane. Niuno che abbia senno potrà spiegare altro che per sensazione i movimenti onde segnano di avvertire le impressioni

della luce, dei colori, delle distanze, dei suoni, della voce, degli odori, dei sapori, del caldo, del freddo; a tale che reca sorpresa come i Cartesiani non abbiano voluto riconoscere fatti tanto ovvii. Il medesimo dicasi dell'istinto. Al sesto o settimo periodo dell'incubazione il pulcino nell'uovo comincia ad agitarsi e muoversi nel fluido in cui nuota, ad aprire e chiudere il becco. Tanto dicono le osservazioni. Così si muovono i cagnolini prima che sieno rotte le membrane in cui sono involti, aprono la bocca, cacciano fuori la lingua, siccome fanno anche i vitelli che leccandosi prima di essere inghiottono molti dei propri peli. I gallinacei corrono e beccano diligentemente il grano appena nati; i gattucci e i cagnolini sentono avvicinarsi la madre, si rampicano colle gambe, afferrano il capezzolo e succiano il latte. Che cosa dirò dei maiali i quali, come viene riferito, dal primo momento del nascere afferrano quella poppa che loro tocca e sempre quella succiano non mai un'altra, seccandosi e perdendo subito il latte quella che ha perduto il rispondente succiante porcellino? Or vengaci a dire Condillac e Soave che tutte le azioni delle bestie sono risultato dell'abitudine!

Ed hanno appetiti, una specie di immaginazione e memoria sensibile. Esse infatti sanno ritrovare il cibo più gradito di cui eransi cibate altra volta e con avidità il divorano; insidiano la preda, la sorprendono e se la sbranano; irritate si accendono di furore e, rapiti loro i nati, a guisa degli uomini manifestano ira, dolore, tristezza.

Facciasi che un cane abbia ricevute bastonate da alcuno e poi si vedrà se egli non fugga e non guaisce appena vede un bastone in alto: un pesce una volta rimasto all'amo e liberatosene segna di sospettare uncini in ogni cibo. Ciò mostra la riproduzione di cose altre volte sperimentate. Che dire dei sogni, dei quali nei cani, nei cavalli, negli uccelli spesso riscontransi manifesti indizi? E poi non si istruiscono certe bestie, e non si abituano a certe operazioni: non ritorna ella sempre la rondine al suo vecchio nido e al suo alveare di lontanissimo l'ape, le domestiche bestie alle proprie stalle? Ciò tutto è indizio di immaginazione e memoria sensibile almeno. Getta un pezzo di pane al cane ed ei si muoverà a mangiarlo, gettagli un sasso e, se lo distingue, non lo guarderà nemmeno. Il cavallo accelera, diminuisce o cessa il corso alla voce del suo padrone; ed anche a tenore del proprio appetito da cui eccitato regola il passo; un tenue sibilo gli fa prendere qualunque direzione: ma che esso passi ove è un pericolo o si getti da un precipizio niuna forza vi è che ce lo conduca. Così un cane s'appiglia alla via più corta che conduce ad un termine lasciata la più lunga, e se s'avvede d'aver errato corregge tosto l'errore; se ad un trivio odora che nè in una nè nell'altra strada è passata la lepre s'avvia senz'altro nell'ultima. Operano dunque spontaneamente e con aspettazione dei casi simili.

Or se le bestie sentono, se hanno atti simili a quelli che in noi sono congiunti colla percezione, se hanno istinto, immaginazione e memoria sensibile, spontaneità, aspettazione di casi simili, debbono essere fornite di un'anima differente dalla materia, perchè il sentire l'avere percezione ed emettere tutte codeste altre azioni non si concilia in modo alcuno colle qualità della semplice e pura materia. Perciò gli animali non sono nè puri automi come volevano i Cartesiani, nè macchine a pensieri siccome insegnano i materialisti.

47. Quantunque però le bestie sentano, abbiano istinti, appetiti immaginazione, memoria sensibile, spontaneità di azione, aspettazione di casi simili; pure, 1° non possono disporre dell'attenzione e della memoria. Chè invero l'animale è dominato sempre dalla più forte attuale impressione, siccome mostra esperienza, ed è regolato nella riproduzione dei fantasmi secondo le leggi di un'associazione meccanica, senza che ad arbitrio possa o concentrare la sua attività sopra questo o quell'oggetto, o risvegliare quelle idee che più gli sono in grado per servirsene a quegli scopi che nell'uomo formano poi il prezioso tesoro delle sue cognizioni. Perlochè le sue percezioni sono tutte e totalmente sensibili, concrete, particolari, fisiche, implicite, contingenti, di fatto; e manca di vero giudizio, e di raziocinio, siccome dedu-

zione che è di vero particolare dal vero universale astratto. Laonde in 2.° luogo anche ciò che direbbesi volontà in lui non è propriamente tale, è puramente istinto ed appetito; e perciò è privo di libertà, è totalmente concreto nell'azione, perchè appunto le sue azioni non dipendono da riflessione, ma, come il fatto mostra, dalla forza dell'impressione sui sensi di lui. I suoi sentimenti sono forti, ma sempre limitati ad oggetti fisici. Esso non è capace di sentire, come l'uomo, il giusto, l'onesto, il bello, vergogna del male, contentezza del bene operato, approvazione di coscienza, disapprovazione, rimorso, pentimento, nulla insomma di ciò che tanto nobilita l'uomo.

Tutto questo spiega come gli animali non comprendano quello che fanno, e siano incapaci di perfezionamento. Si osservino infatti, e si vedrà il mirmicoleone per es. formare il suo cono anche dove non può esservi utilità, siccome l'orologio suona le ore anche ove niuno siavi che possa ascoltarlo. La passera costruisce il suo nido nella gabbia anche senza il compagno, e la formica accumula grano per l'inverno ancorchè allora debba rimanere assiderata. Si osservi parimente, la rondine dell'Asia compone il suo nido forse più o meno perfettamente di quella di Europa e l'ape di una provincia il suo alveare diversamente da quella di un'altra? No certamente, anno anzi uniformissime e al medesimo grado di cultura. Così l'ape, la formica, il castoro, la rondine non sono più abili nelle loro operazioni adesso di quanto lo erano trecento, mille anni fa, di quello lo erano all'epoca della loro creazione. Dalle quali cose risulta che le anime delle bestie sono inferiori d'assai a quella dell'uomo, così diverse essendo le respettive proprietà.

48. Da tutto il detto si può conchiudere che, mostrandoci i fatti nelle bestie tante azioni, le quali non possono convenire alla materia, in esse si trova un'anima la quale ne è il principio, e che è semplice, perchè il principio vitale, la sostanza e l'anima sono cose semplici. Ma perchè i fatti stessi ci mostrano quante siano le imperfezioni a cui vanno soggette le anime delle bestie, si deve dire che sono sostanzialmente di inferior condizione a quella dell'uomo, e che però non sono propriamente spirituali, non sono fornite nè di intelligenza, nè di volontà, nè di alcuna di quelle facoltà e proprietà che a queste vanno congiunte, nè però possono emettere azioni che da queste dipendano; sono solamente principi semplici e attivi della vegetazione e della sensazione nell'animale, dotati di vita vegetabile e sensibile, di sensività, istinto e spontaneità, nell'unico loro destino di informare e reggere il corpo animale col quale nascono, crescono, si sviluppano e formano una cosa sola, destinate a reggerlo cioè finchè allo sviluppo mantenimento e conservazione del medesimo fia duopo. E di qui è facile rilevare qual fine possa loro pronosticarsi. Di vero, sebbene sianvi stati di quelli che hanno opinato per le anime delle bestie potersi adottare la teoria della metempsicosi rigettata riguardo alle anime umane, pure sembra più ragionevol cosa tenere che restino annientate colla morte e dissoluzione del corpo cui informavano. Se infatti le anime de' bruti hanno per unico scopo e destino la informazione dei corpi animali e la direzione dell'organismo, cessando cotesto destino per la dissoluzione del composto cui reggono, esse ancora quasi per legittima natural conseguenza debbono cessare di esistere perire e dileguarsi; in quanto che Dio ritira da loro il concorso suo richiesto alla loro conservazione, cessato essendo lo scopo di tale concorso.

SEZIONE OTTAVA

ETICA OVVERO FILOSOFIA MORALE

§. 1. *Nozioni e definizioni del Buono e dell' etica.*

1. Ove fu discorso delle proprietà della filosofia si accennò fra le altre la somma sua importanza e quasi dominio, magisterio e premienza sulle altre scienze. E veramente non solo per le ragioni ivi addotte, e perchè e preferenza delle altre scienze sufficientemente risponde a tutti i quesiti che l'uomo si può fare, o perchè almeno mette nella via, o pone in mano la chiave e dà i principi alla soluzione dei più grandi problemi è cotanto

importante, ma vieppiù perchè con ciò soddisfà convenientemente alle facoltà, alle più eccellenti e nobili esigenze dell'uomo. L'uomo è fornito di intelletto e di volontà, delle quali facoltà sono oggetto il vero e il bene, cui se l'uomo giunge a possedere resta nella loro fruizione pienamente appagato e soddisfatto. Or la filosofia porge pascolo e soddisfazione al primo per la cognizione a cui indirizza e che somministra dell'essere nelle più necessarie verità e dei principi della conoscenza; appaga la volontà per l'indirizzo che le dà verso l'adequato suo oggetto, il bene. Di guisa che la filosofia ha quasi due grandi parti, la speculativa e la pratica, la razionale e la morale, quella che riguarda la cognizione del vero e quella che si volge all'acquisto del bene, le quali si raccolgono nel medesimo obbietto; in quel modo che le due facoltà proprie e applicabili a ciascuna si raccolgono e si identificano nel medesimo subbietto.

2. Il vero infatti e il bene o buono, come in diversi luoghi è stato detto, non si concepiscono se non in quanto dicesi una cosa essere vera, una cosa essere buona. Nè ciò ha valore se non pel primo, rispetto e dipendentemente dal primo vero o buono essenziale, onde dipartè, da cui dipende, in cui ha ragione ogni vero, ogni buono. Se infatti tutti gli esseri creati non sono se non in quanto si informano e rappresentano all'esterno i tipi divini, in egual modo non sono veri se non in quanto si riportano alla verità assoluta e rappresentano quei tipi, nè buoni sono se non in quanto alla bontà essenziale partecipano e quella rappresentano, riproducono, esemplano più o meno perfettibilmente. Di tal modo è vero e bene la creazione (termine dell'atto creativo), nella creazione (atto creativo), perchè vero e bene essenziale è il creatore che quella produce in esemplato e rappresentante di sè e de' suoi tipi. Di qui la giustezza di quell'espressione degli scolastici; — il buono si converte coll'Ente, il vero si converte coll'Ente —; così che vero e buono si convertono a vicenda, e nel fondo sono la medesima cosa. E come vero e buono si convertono a vicenda, così l'uomo ha due facoltà proporzionate all'appropriazione dell'uno e dell'altro, che in certo modo scambievolmente convertendosi nello stesso spirito semplicissimo, non costituiscono l'appagamento del proprio soggetto, l'uomo, se non con essere appagate pienamente esse stesse ambedue; di guisachè ciò che riguarda alla volontà per ordine di natura seguendo a ciò che si attiene all'intelletto, a ragione può dirsi l'etica, scienza direttrice della volontà al bene, compiere e porre la corona alla filosofia.

3. Il buono è duplice siccome il vero; essenziale o sostanziale e infinito, ed è l'Ente; condizionale partecipato e finito, e sono le creature fatte dall'Ente a rappresentare esternamente i suoi tipi, veri assoluti; a rappresentare partecipare e godere di quella bontà ch'egli si compiacque di comunicar loro, testimoniando col fatto della propria esistenza e varia partecipazione di bene la immensa bontà di lui. Indi siccome il vero relativo non ha valore se non in quanto si riporta al vero assoluto e con esso lui si misura, egualmente il buono relativo e finito non ha valore se non si riporta, non si uniforma e misura al buono assoluto. E però viene a fondarsi la scienza del buono, l'etica, la filosofia pratica o morale, che tratta appunto del modo onde la creatura ragionevole, la quale siccome compendio della creazione partecipa più d'ogni altra al buono secondo la sua natura di perfettibile procedente da intendimento e volontà, possa al buono stesso vieppiù avvicinarsi, stringersi, uniformarsi, esponendo e stabilendone il fondamento, il soggetto, l'applicazione, l'esplicazione. Poichè se le creature si misurano alla significazione di buono più generica, che significa una realità, partecipante ad un ordine e perfezione, diretta ad uno scopo, tutte sono buone egualmente nella natura e categoria propria; se poi si misurano alla significanza di buono più stretta, che vuol dire quella perfezione la quale nasce da razionale e personale attiva uniformità all'ordine, al vero riprodotto nell'azione, alla regola morale, allora buone sono o possono essere alcune creature solamente, cioè le ragionevoli (e quindi esse sole sotto quest'aspetto possono essere male), e nel buono possono crescere vieppiù indefi-

nitamente, quanto più al buono assoluto, all'ordine, alla regola morale procureranno di uniformarsi.

4. Chè buono, genericamente, e ciò che possiede realità ordinata e perfezione. E siccome l'Ente è infinito nella realità, così è illimitato nella perfezione. Indi egli, come innanzi dicevamo, è infinitamente buono, è il buono sostanziale da cui ogni altro buono procede ed è fatto; le creature sono buone limitatamente, perchè realità e perfezione limitata, comunicata e finita posseggono. Se poi buono si prende più strettamente, allora egli è l'uniformità personale ed attiva del l essere intelligente all'ordine. E anche così inteso prima di tutto è buono sostanzialmente l'Ente, che, realità assoluta, infinito negli attributi, Essere perfettissimo, è in sè ordinatissimo anzi l'ordine stesso, e sapienza infinita è e sè stesso perfettamente uniforme, e concorda e stabilisce l'ordine a cui debbono essere uniformi le opere sue. Dopo di lui sono buone le creature in quanto si conformano all'eterno loro esemplare e si uniformano all'ordine e regola da lui stabilita, e cattive alcune divengono in quanto per la libertà loro conceduta da cotest'esemplare ed ordine si dilungano. Ove appunto è da riflettere la distinzione che passa fra le creature, delle quali alcune sono intelligenti e libere, ed altre mancano di coteste proprietà. Or queste ultime seguono necessariamente la regola dell'ordine loro imposta dal creatore, e però come non libere sempre sono buone nello stato e natura loro, nè cattive possono essere mai: le prime poi, perchè di libertà d'azione dotate possono dalla norma dell'ordine loro imposta dilungarsi; ed in tal guisa, buone essendo secondo la natura come tutte le altre, divenire cattive secondo l'azione, l'abito, la qualità, in quel modo che indefinitamente crescere possono nella bontà, non avendo termine fisso l'uniformità ch'elleno nelle loro azioni possono fare coll'ordine.

5. Ed è del buono preso nel secondo significato più stretto che noi trattiamo in questa ottava nostra sezione; di quello cioè che essendo necessariamente in Dio come perfezione morale assoluta, e quindi essenziale infinito in Lui, ed anche libero, in quanto esente da qualunque specie di costringimento può espandersi e comunicarsi al di fuori secondo il suo beneplacito, è partecipato dalla creatura ragionevole fatta a immagine di Dio e per questo capace di bontà morale. Ove chiaro si intende che, non potendosi pensare se non come dote partecipata all'animo, veramente acquista forma e natura di abito o principio informante dell'azione buona, a cui gli individuali affetti, pensieri, atti, si riducono e si collegano ricevendone e rivestendone la forma, e conferendo a rendere la bontà stessa nell'animo, ove come abito insiede, più sfolgorante e luminosa e quasi mostrarla viva. Quindi il buono formale nella creatura ha suo fondamento e base nella regola dell'ordine, ma di necessità si riferisce all'azione, e come qualità partecipata significando « quel pregio che nasce dalla virtù costituisce l'eccellenza morale ».

« Il buono è in sè stesso un'idea semplice, *sui generis* e quindi non è atta « ad essere definita .... Essa accompagna inseparabilmente il concetto di ogni « atto libero nostro od altrui e si manifesta come una cosa assolute distinta « per essenza dal dilettevole, dall'utile, « dal bello, e anche dal vero, che riguarda la cognizione solamente, laddove il buono si riferisce all'azione. « Avendo l'occhio alle sue estrinseche « attinenze questo si può definire una « perfezione divina partecipabile imperfettamente dalle creature razionali e « libere mediante la notizia della legge « assoluta e la conformità elettiva dell'arbitrio con essa legge ». (Gioh. del « Buono, proem. pag. 321.) Cotesta definizione esprime e traccia, siccome ogni definizione buona deve fare, con precisione l'oggetto e la materia di tutta l'etica.

6. *Etica* può dirsi = la scienza del buono =, o = quella scienza, quella parte della filosofia che espone ed insegna le regole le quali indirizzano l'uomo al bene e alla felicità =. Perciò « l'etica avendo per oggetto il maggior bene degli uomini è la più importante delle scienze e costituisce la somma della sapienza » e, come altrove fu detto, il compimento della filosofia. E ciò ben videro gli antichi i quali nell'etica riposero la sostanza di

ogni scienza e a lei indirizzarono tutte le loro fatiche, mirarono nelle loro meditazioni. E così fra essi i più avuti in venerazione e stima furono coloro che si occuparono degli ammaestramenti della morale.

L'etica si chiama ancora *morale*, e *filosofia morale* e *pratica* perchè si incarica di indirizzare la volontà dell'uomo alle azioni buone ossia al buon costume. E perciò, poichè indirizza la volontà nell'azione e la volontà non si muove se non dietro un'operazione intellettuale, quindi la volontà nell'operare il bene si riporta a quello stesso oggetto che ora dell'intelletto nell'apprendere il vero, sebbene sotto diverso aspetto considerato. Perlochè in quella guisa che vero e buono si convertono coll'Ente, ed intelletto e volontà si raccolgono nella stessa una semplicissima anima, la volontà essendo relativa e dipendente da intelletto nell'azione, in egual modo la scienza morale alla razionale si riporta e si innesta siccome scienza seconda alla scienza prima, ma così strettamente che la prima non sarebbe o almeno non sarebbe compiuta senza lo esplicamento della seconda, che, ricevendo dalla prima l'oggetto intorno a cui si occupa, considerato però sotto aspetto diverso dalla prima, i principî da cui muove, il metodo onde si svolge e i fini a cui tende, acquista i diritti e le proprietà di scienza.

7. « Gli elementi dell'etica si riducono sostanzialmente a tre, cioè alla causa del Buono, al Buono stesso, e agli effetti suoi, che è quanto dire al principio, al mezzo, ed al fine. La causa del Buono è prima e seconda: quella è Dio, questa l'animo umano, in quanto consta di due potenze una libera, che è l'arbitrio illustrato e scorto dalla ragione, l'altra fatale, che è l'affetto, dissimile, ma subordinata alla sua compagna. Il Buono per sè stesso consiste nella legge e nell'imperativo, due cose essenzialmente indivise che s'immedesimano col supremo legislatore. Gli effetti si riducono nella vita presente alla virtù, nella futura alla beatitudine, quella inizio e questa compimento del buono, rispetto alla partecipazione che può averne l'umana natura. Colla virtù si intrecciano il dilettevole e il bello morale, l'approvazione della coscienza, il merito e la speranza di un premio proporzionato, i quali sono i momenti intermedii che collegano la virtù colla beatitudine ». (Giob. — del Buono — c. 8. pag. 561. ediz. Losan.).

8. Da alcuni l'etica suolsi dividere in parti, e da altri quasi in tante scienze distinte a tenore dei modi diversi, attinenze o condizioni sotto le quali l'uomo può considerarsi indirizzato al bene. Indi nascono il *diritto naturale*, che assegna i doveri dell'uomo verso Dio, verso sè stesso, verso i suoi simili: il *diritto delle genti*, che assegna i rapporti pei quali sono legate tra loro le diverse società umane: il *diritto pubblico* che tratta dei rapporti fra i capi e i membri della società ed anche dei membri tra loro considerati come componenti quella società: l'*etica* strettamente presa, che i mezzi assegna e i documenti somministra per giungere più facilmente alla perfezione: *la politica* per la quale si espongono le leggi onde si avverano le vicende degli stati: l'*economia* che stabilisce le leggi a tenore delle quali si producono, circolano, si consumano e mancano le ricchezze, ec. Ma noi, considerando che in tutte queste parti o scienze distinte non si fa altro che applicare separatamente e quasi individualmente i medesimi principî generali all'uomo considerato sotto diversi aspetti ed attinenze, tutte però fra loro legate e congiunte, e perciò riflettendo che una filosofia morale deve assegnare le regole generali bensì per dichiarare la natura del buono morale (ed anche farne l'applicazione nei casi più ovvii ed immediati) in sè stesso considerato e respettivamente al conseguimento del bene sotto tutti gli aspetti e attinenze che l'uomo possa riguardarsi; ma poi non è necessario che proceda di più e può bene lasciare ad altri la cura di prendere a svolgere più minutamente le applicazioni di quelle regole generali che all'uomo considerato sotto un rispetto peculiare possono farsi; quindi tratteremo questa nostra etica esponendo gli elementi del buono e discorrendo della sua causa, della sua natura ed effetti in modo da avere in mano i principî e le leggi per applicare ai fatti individui e alle azioni, onde

determinarne il valore rispetto al bene, comprendendo così in essa tutte le parti o scienze nominate sopra almeno quanto ai canoni, applicazioni o risoluzioni più universali, senza dividerla e trattarla per scienze distinte.

§. 2. *Rapporti e dipendenze fra la parte razionale o speculativa e la parte morale o pratica della scienza*.

9. Avendo accennato sopra che la filosofia soddisfà alle esigenze più nobili dell'uomo con appagarne le sue facoltà intelletto e volontà per mezzo la cognizione del vero e l'acquisto del buono ai quali essa indirizza, ed avendo però fatto cenno che la filosofia ha due parti, speculative e pratica, di cui la seconda dipende dalla prima nella sua attuazione in quella guisa che la volontà dipende dall'intelletto; e che sebbene questa riceva compimento da quella, pure quella riceve da questa oggetto, principi, metodo e fine siccome scienza seconda da scienza prima', per cui sono strettamente legate fra loro; sembra qui cosa opportuna e propria a chiarezza ed ordine scientifico esporre e vedere più distesamente le vicendevoli loro dipendenze e rapporti, richiamando alcuni punti dottrinali altrove in diversi luoghi esposti.

10. L'uomo consta di due sostanze distinte, l'anima e il corpo, ma così strettamente legate fra loro che sono di fatto un solo essere personale, di guisa che, fatta l'unione, non può quasi esservi nè può concepirsi azione nell'una che all'altro sotto qualche aspetto non si riferisca o non abbia convenienza e così a vicenda. In pari modo l'uomo gode di due peculiari facoltà che fanno tutta la sua nobiltà e grandezza; intelletto, il quale si subordina tutte le altre facoltà che al conoscimento si attengono, o volontà; ma talmente sono fra loro legate che una non opera se non in relazione, convenienza o anche dipendenza dall'altra. Lo appagamento del primo consiste nel vero appreso, e la soddisfazione della volontà nel bene conseguito. Ma l'intellezione porta seco di sequela naturale la propensione e l'amore o l'avversione, siccome conoscimento di oggetto buono o cattivo. Il solo vero conosciuto manco e vuoto in grandissima parte lascerebbe l'uomo; perciò duopo è che segua l'amore e il possesso dello stesso vero in quanto buono, tanto più che vero accenna ed inchiude bene in modo che uno segue immediatamente dappresso all'altro, nell'ultimo sostanziale oggetto Vero e Buono identificandosi; e daltronde come l'intelletto è per sua natura conoscitivo, per sua natura è affettiva ed amante la volontà. Indi se l'intelletto, conoscendo, non dirigesse la volontà, questa non avrebbe suo scopo: ma anche se la volontà non amasse il bene dall'intelletto conosciuto, esso ancora per la sua parte rimarrebbe senza un fine compiuto. Così l'una facoltà è all'altra legata non solo radicalmente in quanto ambedue sono la medesima anima, ma precisamente nello sviluppo ed esercizio dell'azione a ciascuna propria, al che il compimento dell'una si ha coll'altra.

11. In modo simile sono legate le parti della scienza, la speculativa e la pratica. La speculativa riguarda al vero, la pratica all'azione e al buono. Ma poichè vero e buono si convertono a vicenda nell'Ente, quindi essere non può a meno che, mentre la parte speculativa presenta l'oggetto suo come vero a conoscere e conosciuto, non lo presenti ancora siccome proporzionale alla pratica, la quale come buono se lo approprii o coll'azione e possesso di lui compia la prima. Indi si avvera che la vita speculativa per sè è ordinata alla pratica. Di fatto, avvegnachè i primi principi per la universalità loro siano dalla pratica e dalla operazioni rimotissimi, pur non ostante contenendo in sè tutte le conclusioni le quali all'applicazione e pratica si protendono e danno la mano, e solamente per queste presupponendosi, indi a ragione si può dire l'una essere all'altra ordinata. Arroge a ciò che nell'operante dotato di intendimento e volontà è impossibile supporre l'azione senza una qualche cognizione di ciò su cui versa l'azione. Perlochè in quella maniera che l'intelletto non è compiuto nell'azione sua se non per l'azione della volontà cui egli eccita verso il vero appreso da sè e a lei presentato come appetibile sotto qualche aspetto, così la cognizione nuda dell'oggetto, somministrata dalla speculativa,

imperfetta e manca sarebbe, disgiunta o indipendente dall'azione rispetto a lui, alla quale la pratica indirizza. Perciò siamo noi così dalla sapientissima mano del creatore ordinati che ad ogni atto intellettivo un atto affettivo tenga dietro anche senza che noi ce ne accorgiamo. Il che avviene appunto perchè, come il vero e il buono si convertono e legate sono le facoltà di intelligenza e di volontà nelle loro azioni, così legate siano in iscambievole rapporto e dipendenza la scienza speculativa e la pratica. E in quella maniera che intelletto e volontà si intrecciano e si compiono a vicenda, così la parte speculativa e la pratica della scienza, le quali non sono altro che l'attuazione di quelle due facoltà, si intreccino, si leghino insieme, si compiano, si perfezionino. La speculativa col darle oggetto, principi, metodo e fine compie la pratica, questa compie quella coll'eseguire ed attuare ciò a cui quella accenna colla cognizione, nel portarsi coll'azione sua a ciò che quella presenta. Così la scienza sarà compiuta quando le due sue parti collegandosi scambievolmente e compiendosi avranno conseguito ciascuna suo scopo, una nel conoscimento del vero, l'altra nell'azione e nel conseguimento del buono, che nel fondo e nell'origine loro sono poi la stessa cosa, lo stesso Ente, ed in lui ultimamente si riducono e si collegano. E così in quel modo che nella realità tutto riducesi all'Uno, a Dio cioè da cui ogni cosa fu fatta e dipende, in egual maniera nella scienza tutto si riduce al medesimo principio e obbietto che esprime contiene e domina speculativa e pratica.

12. Di vero la speculativa versa sull'Essere qual vero nelle sue più generali verità e sui principi della conoscenza, e però si occupa della realità come tale; cioè, prima della realità increata o di Dio, indi della creata, cioè del mondo e dell'uomo (oggetto totale e completo di lei) sviluppando e intendendo a penetrarne i rapporti mediante quel lume che proprio, necessario, infinito, sostanziale nell'Ente per cui di necessità è infinitamente intelligente e intelligibile, per sua libertà comunica, partecipa, riflette a misura nelle sue creature illuminandole all'intelligibilità e attuandole all'intelligenza; e però mediante quel lume pel quale divenuti intelligenti alcuni esseri creati possono conoscere e l'Ente stesso e la creazione e sè e fra tutte queste cose penetrare i rapporti, onde risulta il complesso dell'intiera filosofia speculativa e razionale, adattandosi e seguendo, nell'intendere a conoscere e penetrar tutto questo, l'ordine che la realità stessa porta seco nell'essere, sviluppando a tenor di questo l'intelligenza per indirizzarsi così a conseguire il perfezionamento morale. Laonde ella ha il suo obbietto nella realità che intende a conoscere, nelle verità più generali che indaga di lei e nei rapporti che ne scopre: ha i suoi principi e mezzi nelle origine, forma e obbietto della conoscenza ch'ella investiga: ha il suo metodo nell'ordine della realità cui segue l'intelligenza nel suo sviluppo e nelle sue indagini sul suo oggetto: nel conoscimento di quest'ultimo suo fine immediato, e fine ultimo nella materia atta e prossima che mediante la cognizione del suo obbietto ella presenta pel perfezionamento morale. Tutte queste cose poi ella raccoglie in una formola generalissima ove comprende insieme oggetto, mezzi, fine, principi e metodo. Cotesta formola l'abbiamo già esposta in ontologia e si esprime così, = l'Ente crea l'esistente =, o = Dio crea il mondo =, che sviluppandosi ne esplica tante altre subordinate, principi da preporre alle altre scienze. Perlochè essa formola riveste e comprende tutte le proprietà di protologica ed enciclopedica siccome conviene che sia la formola prima, universalissima, fondamentale della scienza prima; in quanto cioè è la formola prima, è universale, si fonda sù un concreto e l'esprime, domina, dà materia, ed è sommamente feconda di tutte le formole che abbisognano per principiare tutte le altre scienze. « Essa è prima, poichè « non si può avere il menomo pensiero, « nè formare il menomo giudizio che non « la presuppongano e non la comprendano: è universale, poichè tutti gli as« siomi speciali derivano da essa: espri« me un concreto, perchè la riflessione, « significandola, conforme alla propria « natura, in modo astratto, opera sul con« creto intuitivo che la precede, e senza « di cui essa riflessione non potrebbe

« aver luogo: è sommamente feconda,
« poichè non solo partorisce tutti gli as-
« siomi speciali, ma porge la materia
« concreta e i dati delle varie scienze,
« i metodi, i fini, e per ultimo le conse-
« guenze induttive o deduttive che scatu-
« riscono dai materiali scientifici, fecon-
« dati per via di essa formola, e in cui
« le peculiari discipline e facoltà si tra-
« vagliano ». (Giob. — del Buono — c. 8.).

13. La pratica versa anch'essa sulla realità nella sua dualità considerata come buono, in quanto cioè l'Ente, reale assoluto, considerato qual è buono assoluto ed ordine sostanziale da cui ogni buono ogni ordine creato, può essere imitato, partecipato imperfettamente e in certo modo riprodotto in sè dal reale creato o libero, quando conformi la propria volontà alla legge assoluta, che è lo stesso Ente. Così la pratica ha il suo obbietto anch'essa nella realtà increata o creata; una considerata come buono essenziale, assoluto, causa e regole di ogni buono, a cui indirizza acciocchè lo si conformi l'altra, buono limitato ma imitatore del primo e perfettibile: ha i suoi principi nell'Ente, buono assoluto che col suo volere costituisce la legge assoluta e ne impone l'osservanza: ha i suoi mezzi nella cognizione della legge e conformità dell'arbitrio alla medesima: ha il metodo nell'applicazione della legge all'arbitrio e soggezione di questo a quella a tenore della estensione della cognizione e sviluppo di lei: ha in ultimo il suo fine nella partecipazione, nel ravvicinamento più perfetto, nella uniformità che è possibile maggiore dell'essere creato al buono assoluto a cui essa indirizza, e però nella perfezione, virtù è felicità.

14. Ma poichè a costituire tutto questo quasi materiale della pratica concorrono l'Ente, buono assoluto, legge, imperativo, fondo e norma di ogni buono, perfezione sostanziale partecipabile limitatamente, oggetto imitabile dall'esistente; l'esistente, specialmente il ragionevole, buono limitato e imperfetto che può partecipare al buono assoluto e mediante le sue azioni libere uniformarsi a lui, imitarlo e quasi riprodurlo in sè; e la creazione, che esprime il nesso necessario fra l'Ente e l'esistente e dalla quale ha possibilità e valore l'imitazione del primo dal secondo: e poichè di queste tre cose cognizione compiuta ci somministra la speculativa, quindi si può a ragione conchiudere che la speculativa porge alla pratica oggetto, mezzi, fine, principi e metodo, e che la seconda compie la prima. Perchè poi anche la pratica, avendo ragione di scienza, quantunque seconda, raccoglie tutti i suoi materiali in una formola generale che tutta la comprenda e la rappresenti e quasi le serva di principio, che sarebbe questa, — l'Ente, imperativo e legge assoluta mediante la rispondenza, soggezione, ubbidienza e conformità a sè dell'arbitrio umano crea e produce il buono —, la quale, come è chiaro, non è se non un'applicazione della formola universalissima ideale ad un solo genere di cose; quindi si scorge ad evidenza come la seconde, prendendo dalla prima oggetto, principi, metodo, mezzi e fine è iniziata dalla medesima; come quella indirizzando e conducendo all'acquisto di ciò cui questa accenna, la compia; come finalmente ambedue si combaciano e si immedesimano nello stesso principio o formola e nello stesso obbietto. Perlochè in quella maniera che buono e vero si convertono nell'Ente; che intelletto e volontà si raccolgono nella medesima anima semplicissima; in quel modo che le azioni di intelletto e volontà si rapportano scambievolmente, si legano, si intrecciano, si terminano e si compiono a vicenda; così si rapportano, si raccolgono nel medesimo campo, si intrecciano, si compiono e si perfezionano a vicenda la parte morale e la razionale della scienza, la speculativa e la pratica.

§. 3. *Ordine teleologico della realità, ed origine della moralità.*

15. Il buono morale ha sua forma fondamentale, determinazione speciale, o base suo concetto, nell'uniformità dell'operante ad un ordine e regole prescritta, che, inchiudendo ordinatore, di conseguenza legittima implica e corrisponde ad un fine che costui prefisse. Di che segue a ragione che a bene intendere la natura del buono conferisce assai la cognizione anche generale dell'ordine del fine.

16. Fine, siccome fu detto in ontologia, = è ciò onde l'agente si muove ad ope-

rare =. Ove è chiaro che fine, inchiudendo o riportandosi ad azione la quale ha suo motivo, ragione, principio speciale o immediato nelle proprietà dell'agente stesso, inchiude o cognizione e volontà, si che fine non può avere o prefiggersi se non l'essere intelligente o dotato di volontà. Indi ove fu parola della causa osservammo che la causa finale più propriamente e acconciamente di certe altre può chiamarsi causa, sendochè esprime a maraviglia l'efficienza, cioè la produzione dell'effetto di tutta sua forza e valore. E di qui è che Dio, come è la prima vera causa assoluta, così necessariamente è causa efficiente finale.

Il fine altro è primario mediato od ultimo, altro secondario immediato ossia intermedio. Il primo è quello che si intende per sè assolutamente, è cioè la cosa che propriamente si vuole, è ciò che si intende conseguire coll'uso di tutti i mezzi, medianti tutti gli atti che a conseguirlo conducono. Il secondo è quello che si vuole perchè se ne vuole un altro, dipendentemente da un'altra cosa, è ciò che si vuole in quanto è ordinato o conduce al conseguimento di un'altra cosa. Laonde chiaro risulta che il fine primario ed ultimo ha sola ragione di fine nè può essere mezzo, il fine secondario ed immediato ha ragione di fine in un senso, di mezzo in un altro senso. Ai fini sono relativi e subordinati i mezzi i quali sono ciò che si adopra per conseguire il fine. Perciò mezzo e fine sono in rapporto a vicenda in quanto ogni fine per essere conseguito ha bisogno dei mezzi, ed ogni mezzo è ordinato al fine.

17. Tale è la natura di fine che non si può concepire prefiggerselo se non chi è fornito di intelligenza e di volontà. Indi colui che ferma di volere conseguire una qualche cosa, di necessità deve conoscere anche ciò di che può valersi per conseguirla, e di più deve determinare ed ordinare al conseguimento di quella ciò che intende meglio potervi condurre. Altrimenti verserebbe nella ridicola posizione dell'assurdo di volere e non volere ad un tempo; mentre di più il contrario è inconcepibile. Perlochè chi forma un'intenzione di fine destina ancora gli oggetti che adoprerà per conseguirlo, i quali oggetti perciò in conseguenza di cotesto destino avranno il fine loro determinato cui tendere.

18. Il fine di necessità è in rapporto coi mezzi che sono ciò che si adopera per conseguire il fine. Indi, siccome l'essere intelligente e libero che si prefigge il fine deve ancora preconoscere e determinare i mezzi per giungervi e conseguirli, così a questi deve tracciare le vie da percorrere, segnare le leggi cui osservare, imprimere l'indirizzo cui seguire per giungervi a tenore però delle loro proprietà. E poichè i fini sono di diverse specie, così i mezzi hanno diversi rispetti; o quello cioè di essere i mezzi immediati del fine ultimo a cui come fini altri mezzi si riferiscono e sono subordinati, o quello di essere mezzi solamente mediati del fine ultimo, ordinati a ciò che è diretto al fine ultimo. E come per le varie specie di fini l'agente può figgersene diversi e diversamente i varii oggetti ordinare a conseguirli, così gli oggetti stessi possono avere fini diversi, in quel modo che un oggetto medesimo può essere ordinato o considerato sotto diverso rispetto e come mezzo e come fine. Cioè uno stesso oggetto può avere ragione di mezzo in un senso, di fine in un altro senso; in quanto chi prefigge il fine ordina un fine ultimo e dei fini intermedi indirizzati al fine ultimo, e però al fine ultimo indirizza immediatamente certi oggetti, certi altri ai fini intermedi. Così tutto ciò che ha luogo in una serie o aggregato di oggetti disposti da un ordinatore è sempre mezzo o mediato o immediato quanto al fine ultimo, e sotto un altro rispetto è fine ai mezzi intermedii.

19. Poichè Dio, Ente assoluto, autonomo, perfettissimo, intelligenza assoluta e infinita infinitamente intende sè stesso, e volontà assoluta, infinita, infinitamente ama sè, onde con maraviglioso rapporto ed intreccio sostanziale in sè esplica, quasi direi, ritorna in sè e compie sè stesso, è quindi a sè principio mezzo e fine. Principio nell'assoluta eterna sua autonomia, mezzo nell'azion sua intellettiva e volitiva, fine nel ritorno e mira continua delle due azioni a sè stesso, siccome necessario oggetto di sè nel conoscere, nell'amare. Perchè poi tutte le cose create sono da Dio nè hanno altra ragione di essere che la benefica volontà

di Dio creante, il quale però nelle operazioni sue non può riguardare altro che sè stesso siccome solo essere perfettissimo ed eterno da meritare tali riguardi che indirizzare se gli possano le cose e le azioni come a fine, e però delle azioni sue altro oggetto tanto eccellente fuor di sè stesso non ha cui riguardare nelle proprie operazioni; quindi le cose create a tenore della sublime biblica espressione « omnia propter semetipsum operatus est Dominus » (Prov. 16.) sono fatte per lui, sono dirette e tendono a lui ultimo fine.

20. Indi in cosmologia fu assai diffusamente esposto, come Dio, da cui solo tutte le cose procedono per creazione, sia il loro principio: come, avendole egli indirizzate a sè solo ne sia l'ultimo fine; come il rapporto tra il principio e il fine loro sia l'identità, in quanto il principio onde dipartono le creature è quello stesso Essere a cui sono indirizzate, tendono e ritornano qual ultimo loro termine; come però l'intiera creazione si aggira quasi in due immensi cerchi, nel primo dei quali sta al centro il principio onde le creature procedono, sono projettate alla circonferenza e dall'uno partono per essere attuate nel moltiplice della loro individualità, nel secondo sta al centro il fine al quale ritornano le creature gettate alla circonferenza per la creazione e indirizzate a lui; come abbiano un indirizzo generale tutte insieme prese, e come ciascuna abbia il suo particolare indirizzo e perciò come tutte abbiano regole e norme tanto particolari quanto generali cui seguire per osservare quegli indirizzi e conseguire i fini universale e particolari; e come finalmente esse colle loro proprietà, indirizzi, regole ed usi che se ne può fare, siano i mezzi naturali o soprannaturali ordinati al conseguimento dell'ultimo fine. « Perciò, dice Giob. « cap. 7.° — del Buono — pag. 505, in « ogni istante della vita cosmica la causa « creatrice conservando l'esistenza delle « forze create, attuandole con un primo « impulso, e a se come fine ultimo indi« rizzandole, le muove e rapisce in gi« ro, ponendo il loro esito colà dove è il « loro principio, cioè in sè stessa ». In conseguenza per amore di brevità qui nulla replichiamo di ciò che fu detto là, potendo bastare averlo in succinto richiamato a memoria. Così Dio è principio mezzo e fine a sè stesso, è principio e fine a tutte le esistenze.

21. Il fine ultimo di Dio nella creazione è la manifestazione de' suoi attributi, la propria comunicazione alle creature e la sua glorificazione; e però le creature tutte hanno per ultimo fine la glorificazione del loro creatore. I fini intermedi ed immediati non li conosciamo tutti, perchè minutamente non conosciamo tutta la natura; ma tanto la sapienza e bontà di Dio, quanto la piccola parte che noi conosciamo delle cose create e dei loro rapporti, ci persuadono ed inducono a tenere per indubitato che in natura e nella creazione tutto è ordinato con sapienza infinita dall'essere e classe più imperfetta fino all'essere e classe più perfetta, sì che l'essere e classe inferiore è ordinata e serve alla superiore come ajuto, mezzo, istrumento pel compimento de' suoi atti, e tutto è indirizzato prima in complesso al fine ultimo, poi ciascuna creatura al fine immediato e suo proprio; essendo, tanto il complesso intiero delle creature quanto ciascuna di esse in particolare, provvista dei mezzi e norme opportune cui osservare per eseguire cotali indirizzi.

Così in natura le creature sono distribuite in classi con gradazione ed ordine ammirabile, con sapientissima disposizione, dalle inferiori e meno perfette alle superiori e più perfette; ed in quella guisa che tutte insieme di conserva, colle proprie azioni ciascuna, corrono verso il fine ultimo al quale sono indirizzate, e ciascuna al suo fine immediato ed intermedio, così, legate tra loro tanto pei rapporti del tendere tutte al medesimo fine ultimo, come per quelli dell'essere ordinate ad essere le une scala mezzo, strumento alle altre per l'esplicazione ed esercizio dei loro atti, hanno tutte insieme dal medesimo loro principio onnipotente, creatore sapientissimo, volontà assoluta e perfettissima, l'indirizzo assolutamente loro dato, impresso, comunicato ed imposto con mezzi propri per osservarlo ed eseguirlo nel conseguimento del fine, sì che non possano in modo alcuno prescinderne, declinarlo o violarlo almeno senza perturbare l'ordine di creazione. E perciò la cognizione anche astrat-

ta e generica dell'ordine del fini ci porge mezzo di determinare la natura del buono, vuoi in senso ampio e largo, vuoi in senso proprio stretto e applicato come è stato proposto sopra; il quale sempre consiste appunto nella osservanza dell'ordine e adempimento delle leggi, nell'esecuzione dell'indirizzo, nella non violazione delle leggi, non disturbo dell'indirizzo medesimo dato dal creatore alla creazione; osservanza, esecuzione, non disturbo procedente dalle creature tutte, ciascheduna per la parte che loro spetta a tenore delle loro proprietà, e specialmente dalla libera elezione della creatura ragionevole la più eccellente e perfetta tra esse.

22. Poichè invero le creature si distinguono in due classi, le ragionevoli e le irragionevoli. Riguardo a tutte prese in complesso il creatore si prefisse un fine ultimissimo da conseguire, e però assolutamente le assegnò loro in quella guisa che i mezzi somministrò e l'indirizzo opportuno loro impresse per asseguirlo. Presa poi ciascuna creatura o ciascun ordine in individuo, e ciascuna e a ciascun ordine come il fine peculiare e immediato assegnò giusta le loro proprietà, così tracciò la via, l'indirizzo impresse e i mezzi assegnò per giungervi e conseguirlo. E però come alle irragionevoli un indirizzo assegnò e mezzi adatti somministrò per correre al proprio loro fine secondo le loro proprietà, così un indirizzo peculiare assegnò secondo le loro proprietà e mezzi convenienti fornì alle ragionevoli. Nel fine peculiare assegnato ad ogni creatura, o a ciascun ordine loro, nel peculiare indirizzo loro impresso, nei mezzi loro somministrati per eseguire l'indirizzo e conseguire detto fine, nei rapporti che i fini gli indirizzi e i mezzi peculiari hanno le ordine al fine universale della creazione, consistono le leggi naturali fisiche: il fine peculiare e le norme da eseguire per giungervi, e i mezzi somministrati alle creature ragionevoli, costituiscono la legge naturale morale. Per le quali creature ragionevoli il fine ultimo è quello che hanno tutte le creature, la manifestazione dei divini attributi cioè; il fine immediato è la felicità, che è fine non assoluto per loro ma condizionato al buon uso della libertà e all'adesione di questa al dettame della retta ragione; mezzo per giungervi è la virtù, che è fine quanto alle azioni individue, divenendo la felicità come fine generale e quasi ultimo per l'uomo rispetto a sè e soggettivamente considerato; e mezzo della virtù è la libertà, siccome indirizzo è la legge. Il fine che ultimissimo si prefisse Dio nella creazione ed impose alle creature, la sua glorificazione cioè e la manifestazione de' suoi attributi per mezzo loro, egli lo consegue sempre immancabilmente, anche nell'ipotesi del disturbo di qualche indirizzo particolare, della deviazione da un qualche fine peculiare per parte di qualche creatura. Poichè sebbene la creatura ragionevole abusando della sua libertà perturbi e violi l'indirizzo ricevuto ed i fini immediati della virtù e della propria felicità non conseguisca, pure Dio asseguisce sempre il suo ultimo fine, perchè anche nella punizione del malvagio manifesta i suoi divini attributi. Quanto ai fini immediati poi, Dio li consegue sempre se si tratti dei fini stabiliti alle creature irragionevoli, le quali immancabilmente corrono sempre ai loro fini. Ad esse infatti sono prescritte leggi cui sempre osservano necessariamente, perchè tale è la loro natura. Ma riguardo alle ragionevoli il fine immediato loro può essere che manchi, perchè l'assecuzione di lei è legata alla condizione della libertà, l'abuso della quale può impedire l'osservanza della virtù e il conseguimento della felicità; onde scaturisce la possibilità del male morale. Elleno hanno un fine, un indirizzo, dei mezzi; ma possono abusare di questi, deviare ed opporsi al secondo, e quindi perdere il conseguimento del primo. Nella libertà fu loro dato il primo mezzo per seguire la virtù, (prescindo qui dagli altri requisiti essenziali a costituire l'atto buono *meritorio*, del quali spetta e lascio parlare ai teologi) mezzo immediato questa al conseguimento dell'ultimo loro fine immediato, la felicità; siccome ne fu loro dato l'indirizzo nella legge morale, la quale è invariabile ed immutabile in sè in quanto non prescrive nè proibisce se non l'intrinsecamente buono e male, ma è violabile se le rapporte al libero arbitrio si misura. Perlochè questa legge può considerarsi sotto due

aspetti o come in due parti: in una in quanto gli uomini vengono indirizzati e regolati verso il bene e verso la felicità, fine loro immediato; nell'altra in quanto per essa sono condotti in ogni modo all'ultimo fine, a Dio anche nella violazione di lei ottiene il suo fine, che sarebbe la legge ultimatamente finale o teleologica. Di guisa che Dio, che è l'Ente necessario e autonomo, autore e ragione ultima di tutti gli esseri, egli è il principio, la regola, la norma di tutte le azioni loro, e come tale tutto ha ordinato a sè stesso.

23. Tutte le creature infatti Dio indirizza a sè come ultimo punto a cui mirano, sia per l'uniformità che debbono avere co' suoi tipi, sia per la manifestazione de' suoi attributi e gloria: e quindi le irragionevoli fa acciocchè servano alle ragionevoli per conseguire i loro fini; le ragionevoli acciocchè conseguiscono il fine che è egli stesso, coll'uniformarsi a lui per le virtù ad ottenerlo nella felicità, e così unirsegli. Non perchè si uniscano a lui sostanzialmente, che sarebbe panteismo, ma formalmente e per somiglianza, e gli si avvicinino più che è possibile; al quale oggetto loro sovviene con favori speciali ed ajuti in tutto quello che le loro forze abbandonate a sè stesse non possono. Nella creazione giusta l'espressione del Genesi tutte le cose furono buone; in seguito le irragionevoli rimasero sempre tali in quanto sono conformi al tipo divino e ottengono il fine loro assegnato coll'eseguire le leggi fisiche; le ragionevoli poi rimastegli conformi quanto all'essere, alla realità, rispetto al tipo, si allontanarono da lui pel peccato, onde possono ravvicinarsegli soltanto per l'azione virtuosa e ottenere il fine loro coll'uniformarsi alla legge morale, all'Ente. E quindi in quella guisa che quanto alla realità ed esistenza in generale le cose si considerano aggirarsi come in due cicli, uno dell'origine e principio, l'altro del fine, uno di creazione l'altro di destino e di richiamo; così quanto alle creature ragionevoli possono considerarsi siccome due creazioni, una di esistenza, una di richiamo e di redenzione. Per la creazione tutte le cose usciron da Dio, pel destino tutto ritorna a lui; non come sostanza ad unirsegli, ma come mezzi al fine, come oggetti glorificanti diretti al glorificato. Per la creazione tutte le cose furono fatte, per la redenzione quelle creature che per l'abuso della libertà si erano allontanate da Dio possono riavvicinarsegli in conseguimento del fine loro immediato; sempre stando che l'ultimo fine prefissosi da Dio, a da lui assegnato alle creature, egli sempre l'ottiene anche in quelle che non gli si uniformano, perchè, coll'esserne punite a tenora della colpa, manifestano gli attributi divini.

24. La libertà impartita alle creature ragionevoli costituisce la possibilità del male morale nel mentre che è il mezzo immediato per la virtù a mediato per la felicità. Indi per l'abuso della libertà l'uomo veramente fece il male, e pel male si allontanò da Dio; onde per conseguire il suo fine deve ravvicinarsegli per l'uniformità alla legge. Coll'uniformarsi a Dio fa la virtù, fatto che somministra gli elementi a porre una formola scientifica esprimente in morale il primo ciclo creativo e che non è altro se non l'applicazione della formola generale, — l'arbitrio posponendo l'affetto alla legge produce la virtù —; coll'uniformarsi poi ha per effetto il conseguimento della propria felicità, ultimo suo fine immediato, onde vien porta la materia per stabilire la formola esprimente il secondo ciclo richiamativo, — la virtù sommettendo tutto alla legge e riconciliando l'affetto con lei produce la beatitudine —. Così il ciclo creativo nella morale esprime la produzione del buono, che si fa da Dio in noi con noi: il ciclo ricreativo o completivo esprime l'acquisto della felicità, onde l'Ente, compiendo il richiamo di noi a sè per la collazione degli ajuti necessari all'operare il bene e per la produzione del buono, ricongiunge non sostanzialmente ma per la glorificazione che tutte le creature gli danno, noi a sè e con noi tutte le cose.

25. Se dunque Dio sapientissimo nella creazione, stabilito il fine ultimo e i fini intermedi coi mezzi opportuni al conseguimento di tal fini, tutto ha ordinato e indirizzato in modo che i mezzi corrano ai loro fini e li conseguiscano e i fini intermedi come mezzi ordinò al fine ultimo, così che anch'essi lo conseguano, e a tutto tracciò le vie da percorrere, impose leggi da osservare, diede un u-

dirizzo che vuole eseguito, non violato contrariato o disturbato, in ciò si fonda la nozione vera di buono. Poichè nell'ordine di Dio appunto o nell'indirizzo di tutte le cose ad un fine, cui debbono osservare e seguire le creature o non debbono nè possono disturbare, posa il fondamento oggettivo del buono che diviene oggettivo o soggettivo insieme per la uniformità attuale delle creature, specie le ragionevoli, coll'indirizzo e fine universale. E così la scienza ultima o teleologia viene anch'essa a porgere un elemento e quasi la base o la chiave alla formazione del concetto di buono. *Teleologia* è la scienza dei fini, o versa intorno alla finalità, investigando le ragioni di fini o di mezzi che le diverse cose possono avere o però i rapporti tra loro o le azioni che hanno le medesime per oggetto, e quali fini possano loro essere fermati e prestabiliti e come e perchè le azioni si debbano loro indirizzare. La perfezione di ogni essere consiste nel maggiore esplicamento e sviluppo delle proprie forze; nello esplicare le proprie forze tutte le creature raggiungono ciò cui possono aspirare, e perciò si riuniscono al loro principio glorificandolo nel modo che possono. Daltronde dalle proprietà dell'uomo si pare come esso è delle più eccellenti tra le creature e come a lui quasi a fine immediato le altre siano subordinate. Ora egli ha per fine immediato delle sue operazioni il bene, ed il buono per suo fine ultimo. Indirizzandosi dunque a questo, uniformandovisi e conseguendolo, nel possesso o godimento di lui consegue la felicità, riposa nell'ultimo suo fine, glorifica il suo creatore, e con sè all'ultimo fine conduce le cose che a lui sono subordinate; onde elleno ancora nell'esplicazione o sviluppo loro, nell'acquisto di quella perfezione maggiore a loro possibile, riposano nell'ultimo fine del tutto.

26. Il Creatore che fa tutte le cose per sè, imprime loro un indirizzo per cui tendano al loro fine, o prescrive, che cotale indirizzo sia da ogni creatura mantenuto non disturbato. In ciò fondasi ed ha origine la moralità, la quale esprime il bene nell'osservanza e mantenimento dell'indirizzo, nel disturbo o deviazione dal medesimo il male. Col vocabolo *moralità* si intende ciò per cui le operazioni dell'agente libero si apprendono come buone o come cattive. Ad essa concorrono due cose principalmente, il principio obbiettivo o regola esterna cioè la legge e il principio subbiettivo cioè quello a cui la legge è norma di azione. Essa ha suo primo fondamento o radice nel principio o fine insieme delle cose, il quale mentre è l'intelligibile assoluto o si mostra tale alla mente intelligente, contemporaneamente si mostra imperante all'arbitrio che si accompagna sempre colla mente nell'esercizio compiuto delle facoltà umane; l'oggetto mentale essendo ancora di sua natura volitivo. Essa ha fondamento nel principio o fine di tutte le cose il quale mentre le fa e loro assegna un fine, un indirizzo o mezzi per giungere al fine, e però mentre costituisce un ammirabile armonico ordine cosmico, prescrive che cotest'ordine sia conservato, osservato, secondato, non disturbato; prescrizione che è relativa specialmente all'arbitrio umano, di guisachè, se non vi fosse cotale prescrizione, nè bene nè male avrebbe luogo giusta quello dell'Apostolo « non ho conosciuto il peccato se non per mezzo della legge ». Onde dato l'ordine alle cose o la prescrizione di non perturbarlo, nella conservazione dell'ordine ed uniformità a lui della volontà umana sta il bene, il male consiste nella perturbazione di lui. Ella trovasi come attuata nell'applicazione all'arbitrio umano del comando di conservare non perturbare l'ordine cosmico. Siccome poi per la creazione solamente è l'attuazione esterna dei tipi di Dio, e reali esternamente diventano le cose e l'ordine loro, perciò il principio di creazione è siccome la ragione l'espressione o la forma della moralità. Poichè l'Ente per la onnipossente sua parola crea tutte le cose; e come per essa dà l'essere ai creati, e indi applicandoli all'intuito, rivestendoli di segni e sottoponendoli alla riflessione crea le cognizioni, così nel fare le cose e le cognizioni, loro dà norme leggi, indirizzi e fini, e prescrive a tutti e a ciaschedun creato, specie gli intelligenti e liberi, che non disturbino ma si conformino anzi in tutto e per tutto all'ordine cosmico posto da lui, onde nasce per loro l'obbligo stretto di concor-

rere al compimento di cotal ordine, se le creature irragionevoli per quanto loro spetta porfettamonte vi si conformano per cui nel ereare l'ordine fisico c intellettualo viene a creare ancora l'ordine moralo, o a costituire cosl la ragione della propriamente detta moralità.

§. 4. *Del principio obbiettivo della moralità, cioè legge e imperativo morale.*

27. L'Ente siccomo perfettissimo che è, necessariamente è in sè ordinatissimo nell'essere, nell'intendere, oell'operare; e però è il sostanzialmente, assolutamento, necessariamente Buono: e siccome perfettissimo ed ordinatissimo, a tutto cho è, perchè avente esistenza da lni, comunica ordine, imprimo sapientissima disposizione e proporzione, di guisa ehe la ereazione intiera, la qnale non è altro se oon l'esterno rappresentante ed esemplato delle eteroe idee dell'Eote, per quanto è possibile a sua natnra porta seco ordine e proporzione. L'Ente inoltre a tutto ciò ehe procede dalla soa volontà prescrivo, siccomo onnipotente e sapientissimo facitnre delle cose e loro disposizione, la conservazione dell'ordine, ne proibisce la perturbazione. Così l'Ento, ehe è il perfettissimo ed ordinatissimo, è il Buono sostanziale e per eccellenza, tutto ciò ehe è fuor dell'Ente, essendo da lui fatto nell'ordine e avendo ricevuto fino determinato, mezzi proporzionali per giungervi, e indirizzi opportuni con norme e prescrizioni cni eseguire per conservare l'ordine non perturbarlo, partecipa realmente al buono ed al beoe: di guisa che il boono e bene è un che di reale intrinseco in sè e positivo, consistente radicalmente nell'ordino o convenienza delle cose formalmente nella conformità e conservazione dell'ordine, indipendente dal capriccio o volero di chicchessia, dall'utile, dal piacere; sostanzialmente e radicalmento diverso, distinto dal male, cho consiste appunto nella negazione del beno, nel disturbo o rovescio dell'ordioe stabilito: perturbamento il qnale può procedere dall'abuso dell'arbitrio umano.

28. Se il benc è non un idea a capriccio o un essere fantastico, ma un che reale, positivo ed intrinseco; siccome gli esseri l'ordine loro e la prescrizione della conservazione dell'ordine a cui stà di contro la negazione e perturbamento dell'ordine cioè il male, che coll'abuso del l'arbitrio si può perpetrare, anche la moralità ha una esistenza propria reale e positiva, in quanto esprimo ciò onde si inteode le azioni dell'agente libero essere buooo e conformi all'ordine, male o difformi da lui; e si fonda nell'Ente dal qoale sono lo cose, i fini loro, gli indirizzi, le norme c la prescrizione di conservare non disturbare l'ordine stabilito; ha sua attuazione oell'applicazione del comando di conservare l'ordine fatto all'arbitrio dell'uomo; ha sua ragione nella creazione per la quale solamente sono le cose, i loro ordini, e il eomando della conservazione non disturbo dei medesimi. Che se il bene e la moralità sono essa positive e reali, danno per indubitatamente tale sorgere il principio obbiettivo della moralità.

29. Dicemmo sopra che a costituire la moralità in primo luogo concorre il principio obbiettivo, cioè la regola esterna, legge e imperativo, senza di cui non sarebbe più possibile beoe nè male. Dicemmo ancora come essa abbia primo suo fondamento nell'Ente, autore delle cose ed ordine loro; cho mentre le fa e le dispone sapientemento, prescrivo ad ogni essere la conservazione, proibisce il disturbo dell'ordine cosmico da sè stabilito: qnesto pertanto è ancora la legge e lo stesso imperativo morale e quindi il principio obbiettivo della moralità. Di vero l'Ente fin da tutta la eternità contiene nella sua infinita mente sapientissima le idee di tutte le cose, necessariamente nella stessa sapienza assoluta ordinante armonizzanti, concordi fra loro: e per la sua onnipotenza molte di questo effettuando ad extra, le crea nell'ordine che è richiesto dalla loro natura ed in esso, ehe crea con le cose, quasi le colloca, esprimendo suo volere e prescrivendo cho cotal ordine da ogni creatura sia rispettato, conservato, osservato, proibendo cho sia perturbato. Or in quanto possedente tutte le idee armonicamente ordinate, concordi e rispondentisi per lo loro attinenze nella soa mente infinita è l'armonia stessa, l'ordine in persona, la

norma, cioè la legge; in quanto poi attuante molte di esse idee nell'ordine cosmico che crea con loro, e prescrivente ad ogni creatura la conservazione dell'ordine medesimo, inibentene la perturbazione, è l'imperativo parimente in persona. Infatti la legge non si può supporre essere una semplice idea astratta od inerte se per natura sua è un che obbligante; or se non avesse una personalità propria superiore e assoluta, non potrebbe obbligare; una personalità superiore assoluta daltronde non si trova altro che nell'Ente. Per fermo tutte le leggi anche umane intanto hanno forza di obbligare, in quanto le prendono dalla legge assoluta superiore, ed in quanto la persona del legislatore rispetto al suoi sudditi riveste la natura di superiore e assoluta. Dunque solo l'Ente come assoluto può stabilire la prima legge ed essere norma e quasi pietra angolare a tutte le leggi e legislatori. Egli è legislatore, legge e imperativo morale in persona, perchè come infinitamente intelligente possedendo la cognizione di tutte le cose, in lui le idee loro per ragione della perfettissima sua mente sono necessariamente ordinate e sapientissimamente disposte, così che niun cangiamento, rivolgimento o disturbo vi può intervenire; e perchè come onnipotente creando tutte le cose, loro dà mezzi, prescrive ordini, fini, indirizzi, e comanda ad ogni creatura che l'ordine da lui impresso alla creazione sia conservato non disturbato. Ed alle creature prive di intelligenza si manifesta e si fa intendere coll'imprimere loro quelle norme cui necessariamente seguono nella consecuzione de' propri loro fini; alle dotate di intelligenza poi si manifesta allorquando, creandole, loro si presenta per attuarle all'intelligenza e loro si rivela come intelligente infinito possedente in un ordine ammirabile le idee di tutte le cose, e come volente e creante l'ordine delle cose mondane, prescrivente la sua conservazione. « Perciò nasce e « nostro riguardo lo stretto debito di « conformare l'arbitrio a tal ordine, e « di concorrere, per quanto è in nostra « mano, al suo adempimento. La legge « morale risulta adunque dall'intuito del« l'Ente intelligente e abbracciante le « idee eterne delle cose; e l'imperativo « dall'intuito dell'Ente, come dotato di « volontà onnipotente e individuante es« se idee coll'atto libero della creazio« ne. La legge si fonda nell'intelletto e « l'imperativo nel volere divino; e le « due cose s'immedesimano nell'unità « dell'atto creativo, identico in sè stes« so alla divina essenza. L'azione crea« trice è legge, in quanto ne rivela al « conoscimento l'ordine ideale del mon« do mandandolo ad effetto; è imperati« vo, in quanto impone all'arbitrio crea« to l'obbligo di conformarsi all'ordine « conosciuto. Quindi è che la legge e « l'imperativo hanno sussistenza, per« sonalità, ... e sono principalmente « parlanti, perchè la parola in origine è « l'atto creativo. La nozion della legge « nasce sovrattutto dal soggetto della for« mola; quella dell'imperativo dal sog« getto congiunto col predicato: entram« bi dal principio di creazione che è la « sintesi del predicato e del soggetto ». (Giob. — del Buono — Cap. 8. p. 565.). Quindi la legge come l'imperativo scaturisce immediatamente da Dio, anzi nella sua radice non è altro che l'Ente stesso e si fonda in lui. Laonde la norma dell'arbitrio non si diversifica dall'oggetto assoluto del pensiero, di guisa che l'oggetto medesimo è ad un tempo, come intelligibile il termine dell'intendimento, come appetibile la mira dell'affetto, e come imperiante la regola della volontà. Per cui in forma di Idea in atto di regina, munita di potere legislativo presentandosi all'arbitrio umano gli impone che lei stessa prontamente e precisamente obbidisca in quanto gli prescrive, e di operare in modo da non turbare l'ordine da lei stabilito nel mondo, e di adoperarsi a secondario, avvalorario e perfezionarlo per quanto dipende da lui, come se l'operare suo ovunque e sempre servir dovesse di norma a tutte le creature. Così la legge morale o norma, a cui l'arbitrio deve conformarsi nell'elezione, ci si presenta come una cosa distinta da noi, indipendente, assoluta, necessaria, apodittica, eterna (onde si scorge la morale essere non meno necessaria della matematica); la quale mentre si mostra allo spirito, rimane sempre distinta nè si confonde con lui, di guisa che può osservarla e trasgredirla a piacimento; sì che, quan-

tunque ella sia obbligatoria, l' obbligo si trova essere morale non fisico.

30. Legge in amplissimo significato è = una determinata norma di operazione =. Sotto quest' aspetto si comprende sotto una nozione semplicissima ed universale ogni sorta di legge, in quanto ogni cosa che esiste è regolata nelle sue operazioni da norme in rapporto colla sua natura, onde le operazioni stesse produce o necessariamente, o volontariamente e liberamente; mentre la data nozione di legge non esprime che i più essenziali requisiti della medesima. Dappoichè se legge è una determinata norma di azione, necessariamente implica uno che prescrive ed uno a cui è prescritto; richiede perciò ed implica il superiore che ha giurisdizione e comanda, ed i sudditi ai quali si comanda: essendo poi norma di azione esprime che è di sua natura essere consentanea alla retta ragione, al buono o bene metafisico almeno, onde poi acquista valore di dirigente al bene morale; e poichè implica di essere conforme al bene e alla ragione, di sua natura emerge perpetua, invariabile ed immanchevole, non potendo mai nè il male divenir bene o viceversa, nè il vero divenir falso, nè la realtà essere il nulla, nè quindi cangiarsi la natura o il valore della norma onde cotesta cose sono regolate: e finalmente, poichè è la norma di operazione che dal superiore si impone e si prescrive all' inferiore acciocchè la osservi, inchiude di necessità che deve essere nota e però pubblicata al suddito, ed inchiude l' imperativo, cioè la forza obbligatoria di cui deve essere fornita. Siccome poi a chi riflette e paragona le definizioni delle varie specie di leggi risulta che tutte in certo modo mettono capo, dipartono dalla definizione universalissima data e ne prendono i caratteri esposti, così apparisce chiaro, che la legge come tale si riporta e si personifica in un soggetto, in quella guisa che in lui, come in scaturigine, si fondano e da lui dipartono tutte le leggi. La legge infatti non è nè altrimenti si concepisce se non come una norma, vale a dire una prescrizione di ragione fatta dal superiore onde regola le operazioni degli inferiori. Adunque deve esservi il superiore che indipendente dalla legge, anzi autore della medesima, conosca intimamente ciò che convenga e spetti agli inferiori e loro lo imponga avendo potestà di obbligarli e li obblighi di fatto; il che implica che quanto da lui si prescrive sia dettato da sua ragione ed ordinato da sua volontà. E siccome l' intelligenza e la volontà sono personificate nell' essere intelligente e volente, così gli atti delle due potenze, e però la legge, sono sostantivati e personificati nel principio onde dipartono. Ecco perchè dicevamo poco sopra la legge essere Dio, Dio essere la legge stessa considerata nel suo fondamento ed origine, ed in quanto da questa legge, che sarebbe la così detta *eterna*, prendono poi origine forma e valore tutte le leggi e i legislatori.

31. Legge poi in senso più applicato si definisce; = una retta norma di azione proposta ed imposta ai sudditi da chi possiede la legittima autorità a ciò, con intenzione di seriamente obbligarli in perpetuo =. Questa definizione esprime e precisa tutte le proprietà, senza delle quali la legge non sarebbe legge. Esprime cioè in primo luogo il principio onde diparte, che è il legislatore; indi ciò onde la natura di lei viene costituita, l' onestà cioè e la giustizia; l' oggetto a cui mira, vale a dire l' indirizzo delle azioni al bene; il termine a cui si applica che è il suddito; la promulgazione che richiede, senza della quale non potrebbe applicarsi al suo termine, nè potrebbe ragionevolmente avere virtù obbligatoria; l' effetto finalmente che produce, l' obbligazione cioè onde vincola il suddito ad eseguire ciò ch' ella impone e prescrive, a cui va dietro ed è congiunta la sanzione ossia la determinazione della pena alla quale vanno soggetti i trasgressori della legge, o l' assegnamento del premio per gli osservatori della medesima.

32. Legge nel suo proprio vero e preciso significato, che è il senso morale, non si può pensare senza il valore obbligatorio che inchiude e da cui non si può disgiungere senza perdere la propria essenza e la qualità di legge. Varie definizioni porgono i filosofi dell' obbligazione, le quali coincidono se non altro in questo, di supporre, ad avere la obbligazione, queste tre cose: un superiore che comanda ed ha diritto di legare moral-

mento quello a cui comanda; il comando o la proibizione data, contenente o esplicitamente o implicitamente la promessa di un premio nell'osservanza di sè o la minaccia di una pena nella violazione, il suddito a cui si dà il comando e che, conoscendolo e sentendosi da lui moralmente legato, lo ponga ad esecuzione od anche lo violi: di guisa che si dice sod disfare al suo obbligo chi fa o intralascia ciò cui è astretto di fare o intralasciare per comando di qualche legge. Laonde *l'obbligazione* si può definire, = la necessità morale di fare od ommettere alcuna azione, prodotta dalle prescrizioni della legge, e dall'intelletto proposta alla volontà dell'agente come motivo di azione =. Dall'obbligazione, che oggettivamente è radicata nella legge, nasce soggettivamente nel suddito il *dovere* di conformarsi alla prescrizione della stessa. Tanto l'obbligazione che il dovere è *perfetto* quando la legge è fornita della sanzione, come è la legge naturale e la massima parte delle rimanenti; l'una e l'altro diconsi *imperfetti*, allorchè non è stabilita una pena contro il violatore della legge.

33. Or che la legge importi obbligazione risulta da ciò, che legge è per natura una retta norma di operazione imposta al suddito dal superiore; di guisa che se non inchiudesse il principio dell'obbligazione riuscirebbe senza scopo e senza propria naturale ragione di essere, e però per questo solo di fatto o di natura mancherebbe di esistenza. « La « legge è maestra del buono, dice Giob. « (— del Buono — cap. 3. pag. 354.), « in quanto assegna a ciascuno ente il « grado che gli si confà nella grande scala « e gerarchia dell'universo, e ne determina « proporzionatamente i doveri « dando alle creature l'ufficio e il valore « di semplici mezzi o fini secondarii, e « collocando in cima di esse, e come dire « al sommo della piramide, il Creatore, « primo principio e ultimo scopo di « ogni cosa creata. La bontà morale è « riposta nell'osservanza libera e nel « compimento di quest'ordine; laddove « il male deriva dal suo sconvolgimento, « che occorre quando gli esseri finiti, « non contenti al grado loro assegnato « nel giro del mondo, aspirano ad occuparne « il centro e ad usurpare il divino « seggio. In ciò consiste l'egoismo, che « è l'essenza della colpa morale sotto « qualunque volto questa apparisca.... « e come l'egoismo è la radice del male « morale, così il sacrificio è l'essenza del « Buono partecipabile dall'uomo quaggiù, « sacrificio dell'affetto vizioso, per « cui egli concentra ogni cosa in sè stesso, « all'affetto virtuoso e comandato « dalla legge ».

34. L'obbligazione da alcuno vien detta *imperativo morale*. Ecco ciò che io prendo dal capitolo sesto — del Buono — di Gioberti scegliendo ciò che più esplicitamente fa a proposito e di cui io non potrei dir meglio. « Emanuele Kant, che « introdusse il vocabolo di imperativo « nella scienza delle azioni, intende per « esso quel principio in forza del quale « la legge è obbligatoria. Rigorosamente « parlando una legge senza obbligazione « non è legge; onde è solo impropriamente « che i filosofi naturali danno tal « nome agli ordini costanti, con cui operano « le forze costitutive del corporeo « universo. Tuttavia astratteggiando si « può sequestrare la legge morale dall'obbligo, « intendendo per la prima il « concreto ideale delle operazioni consonanti « al tipo cosmico, e distinguendo « col nome di imperativo il debito di « praticarle e di astenersi dalle azioni « contrarie. Vedesi pertanto, come ciò « che distingue la legge morale da quelle, « in cui versa il discorso dei fisici « e dei psicologi, è appunto il principio « obbligativo; giacchè i moti istintivi, « che operano secondo un certo tenore « e tirano l'individuo a procurare il proprio « bene, ci appariscono come una « norma o legge destituita di obbligazione. « Perciò i moralisti sogliono distinguere « la parte materiale e quindi la « regola degli uffici, dall'obbligo che gli « accompagna; quella moltiplice e varia, « secondo gli aggiunti, questo uno « in ogni caso e immutabile.... L'imperativo « è un comando che mai non si « muta, qualunque sia la materia a cui « si applica, con tutto che la rigidezza « dell'imperio, se posso così esprimermi, « il sussiego o il sopracciglio « dell'imperante, vengano al peso di « quella proporzionati. Quindi è, che

« sebbene l'idea della legge, per l'infermità dell'umano intelletto, varii talvolta, secondo gli individui e i popoli, « atteso il diverso modo, con cui ciascuno si può rappresentare l'ordine « del mondo e le attinenze morali che ne « risultano, tuttavia l'imperativo non « soggiace ad alcuna sorta di mutazione. Infatti quando l'uomo si è formata « l'idea di un'azione come conforme o « avversa a quell'ordine, egli sente subito in sè una voce che gli prescrive o « consiglia di farla o gli impone di astenersene.

« L'imperativo ha tutte le proprietà « della legge (delle quali sotto) ed è obbiettivo, necessario, assoluto, eterno, « universale, immutabile e via discorrendo . . . . I due moralisti eterodossi « più severi, Zenone di Cizio ed Emanuele Kant, benemeriti dell'imperativo, di cui posero in rilievo la nozione « scientifica, errarono tuttavia a farne « una cosa astratta; imperocchè siccome ogni astrazione è nello spirito, l'imperativo in tal caso sarebbe una dote « del subbietto e verrebbe meno la sua « autorità . . . . . E quando si riconosca « l'obbiettività dell'imperativo, e si voglia tuttavia evitare lo scoglio del panteismo, bisogna dire che l'imperativo « è in sè cosa concreta e indipendente « dallo spirito, e diventa solo astratto « in virtù della riflessione che su di esso « si esercita. Ma lo che consiste questo « concreto? La stessa voce che lo significa può servire a chiarirne l'essenza. « Il principio obbligatorio chiamasi imperativo per un'acconcia metafora tirata dalla grammatica, in cui si dà tal « nome al modo più essenziale e radicale « del verbo; e siccome il verbo è la parte più importante del discorso, l'imperativo è la parola per eccellenza. . . . « Ora l'imperativo è la parola comandatrice, cioè effettrice; perchè comandare efficacemente e fare è tutt'uno. « Si può fare in diversi modi, secondo i « varii generi delle cause; e se la causa « operante è prima ed assoluta il facimento proprio di essa è la creazione. « La quale viene significata coll'imperativo del verbo antonomastico *essere*; « che può essere pronunziato seriamente « solo da Dio, perchè atto a chiamare le « cose che non sono come quelle che « sono; e nell'efficacia di quest'onnipotente comando è riposta la virtù creatrice . . . . . L'imperativo morale ci si « manifesta come una parola assoluta, « giacchè l'obbligo che ne deriva è assoluto; onde equivale intrinsecamente « al *fiat* creativo. Il solo divario che corra fra l'uno e l'altro concerne il loro « termine estrinseco; conciossiachè l'imperativo creante mira all'effettuazione « immediata delle idee divine senza interposizione di sorta; laddove l'imperativo morale tende a attuarle per mezzo nostro e si può ridurre a questa « formola divina: *Fa ciò che io fo;* cioè « conformati all'ordine delle esistenze « da me statuito, cooperando meco alla « loro perfezione, e secondando, per « quanto sta in te il mio atto creativo. « La concretezza dell'imperativo consiste dunque nell'azione creatrice; azione concreta in sommo grado, come « quella che è base di ogni concreto; « giacchè il concreto è riposto nell'individuale, che negli ordini contingenti si « termine estrinseco dell'atto creativo « appartiene.

« L'azione creatrice, da cui emerge « l'imperativo morale, essendo l'iodividuazione di un'idea, importa una intellezione e una volizione divina, non « potendosi volere senza intendere, nè « effettuare il possibile senza pensarlo « come intelligibile. Come intellezione, « è parola, in quanto estrinseca sensibilmente il concetto divino e lo rende « apprensibile dalla cognizione riflessiva, come volizione, è comando, cioè « verbo imperioso, che esterna sensatamente il decreto di Dio e lo fa accessibile alla volontà umana, inetta ad « esercitarsi senza uso di segni, perchè « anch'essa appartiene al giro della riflessione. E siccome negli ordini dell'Assoluto la parola dal parlatore non « si distingue, l'imperativo è lo stesso « Dio favellante all'anima spiritualmente . . . . L'imperativo morale, « essendo concreto e parlante, è anche « personale e dotato di sussistenza divina; Iddio solo essendo per sè stesso « capace di imperio, perchè solo possiede la virtù creatrice; onde le leggi « e i comandi umani sono intanto autore-

« vuti e legittimi, in quanto si conformano a quell' imperiato assoluto e supremo: . . . .

« . . . .

« imperocchè non v' ha imperio terreno di qualunque sorta che sia legittimo, se non è un rivolo del divino.

« L' imperativo somiglia anche la legge, in quanto contiene in sè stesso il pronostico e la guarentigia del suo adempimento, e se ne rende mallevadore allo spirito che accoglie la sua voce. Per ben intendere questa proprietà, uopo è notare che l' imperativo, quantunque semplice e indiviso verso di sè, ha una virtualità moltiplice verso lo spirito, e quindi piglia un aspetto diverso, secondo le varie condizioni in cui esso spirito si trova costituito stabilmente o temporariamente, nella stessa guisa che la parola di Dio semplicissima si moltiplica pure nelle sue attinenze, e l' imperativo medesimo non è che un ramo di esso. Queste attinenze hanno tutte in comune la proprietà di essere assoluto, rispetto al centro divino nel quale si appuntano; ma per gli altri riguardi esse variano e mutano le relazioni ontologiche dell' imperativo coll' animo umano. Per conoscere adunque i varii momenti ontologici dell' imperativo, egli è d'uopo studiare le varie condizioni psicologiche, per cui discorre lo spirito. Il primo stato di questo è la semplice cognizione riflessiva della legge e il paragone del Buono assoluto che ne emerge col bene relativo dell' affetto. Vedesi da un lato un ordine indipendente da noi, voluto da Dio, emergente dalla natura delle cose e dalle idee che esse rappresentano, in virtù del quale l' uomo dee porre nel sommo bene l' ultima meta de' suoi desiderî e coordinare le sue operazioni a quest' altissimo fine. Dall' altro lato l' istinto della propria conservazione, l' amore della felicità presente, la propensione al piacere specialmente sensitivo e le altre affezioni del cuore umano, rivolgono affatto quest' ordine ideale delle cose, inclinandoci a subordinare, non già noi stessi e ogni cosa a Dio, ma tutto a noi medesimi o la parte più degna del nostro essere alla men nobile ed eccellente. L' animo distretto fra questi due moventi mai saprebbe deliberare e ubbidirebbe al più forte, se dall' oggetto assoluto non uscisse una voce piena d' imperio e dicente: fa quello che io ti mostro e non dare orecchio all' affetto vizioso che ti sollecita in contrario. L' affetto può essere più forte di questa voce; ma non mai autorevole, perchè non è obbiettivo; e quindi non può essere obbligatorio, nè avere una efficacia morale, ma fisica solamente. Ecco il primo momento dell' imperativo, riposto in un semplice divieto o comando. L' arbitrio fin qui non è ancora entrato in iscena se non come semplice spettatore; ma siccome gli è ingiunto di operare, nè egli può ristarsene, perchè anche cessando si opera quando l' inerzia è deliberata, egli assume bentosto qualità di attore e di giudice. Succede adunque un secondo stato in cui l' uomo delibera; stato che può essere di varia durata e talvolta istantaneo, ma che ad ogni modo è richiesto per operare liberamente. Contemporaneo alla deliberazione interviene un secondo momento dell' imperativo, che si mostra promettitore o minatorio, secondo che l' elezione può volgersi all' uno o all' altro dei due termini opposti. Dianzi l' imperativo, ristretto nei limiti del divieto e del comandamento, esprimeva soltanto l' ordine eterno ed immutabile dell' oggetto, senza stendersi alle sue conseguenze verso il soggetto, e accennare al premio e alla pena; ma come tosto l' uomo delibera e si mette in confronto colla legge, egli conosce che l' osservanza o la trasgressione di essa dee influire nella propria sorte e renderlo infallibilmente beato o infelice, ripugnando che all' azione ordinata e disordinata seguano effetti contrarii alla sua natura. L' imperativo adunque uscendo dalla sua obbiettiva generalità e applicandosi determinatamente alla persona del suddito ne' suoi riscontri coll' ordine universale, gli mette innanzi un' aspettativa di ricompensa e di castigo . . . .

« . . . .

« Compiuta la deliberazione, incomincia per l' operatore un nuovo stato psico-

« logico, e una serie corrispondente di « momenti ontologici dal canto dell' imperativo. Se l'elezione fu conforme « alla legge, una indicibile dolcezza si « diffonde nell' animo vincitore, tanto più « copiosa e soave quanto fu più duro il « contrasto. Questo compenso, che mai « non manca al virtuoso operatore, spesso succede immediatamente alla vittoria, e di rado a gran tempo si differisce. Egli gode di aver vinto il nemico, « di aver cooperato ai disegni della Provvidenza e all'armonia del creato; gode « ed esulta di aver fuggito un male mascherato dagli affetti tempestosi e ribelli, ma che ora gli si affaccia nella « sua orridezza; e tanto maggiore è la « sua consolazione pel riportato trionfo, « quanto più amaro sarebbe il dolore della disfatta. Il buon successo gli ispira « una generosa fiducia per l'avvenire, « non però tale, che, essendo egli ricordevole dell' aspra pugna e conscio della propria debolezza, il confidare non « sia temperato da salutevole umiltà.... « A questa umile gioja fa tenore l'approvazione autorevole della coscienza; la « quale, che cos' è se non l'imperativo, « che deposta l' attitudine del comando « e dell' esortazione, dice all' uomo: tu « hai ben fatto? Lode unica, impareggiabile, suprema, che il magnanimo « antipone ai vani applausi della turba; « che so gli antichi la vagheggiavano, « considerandola come il semplice testimonio dell' animo consapevole del suo « operare, quanto più dee essere cara « al vero savio, che ode in essa la voce « e l'encomio di Dio? E qui sorge un « sentimento novelle, cioè la coscienza « del merito, e un nuovo grado dell' imperativo, cioè la speranza della mercede; imperocchè quella stessa voce « che prima promettova il premio, ora « l'assicura, se il vincitore compierà il « corso delle pruove morali, come l'ha « incominciato...............
« ....
« Si è veduto qual sia il progresso dell' imperativo morale, quando l' elezione dell' arbitrio gli si conforma. Nel « caso contrario, occorrono i gradi correlativi della sinderesi, del demerito, « della bruttezza morale e via discorrendo: nella descrizione dei quali stimo « inopportono il trattenermi, perchè essa « risulta dalle cose dette, le qualità negative intendendosi per virtù delle positive ».

35. Queste adunque, giusta le cose dette fin qui, sono le proprietà onde ci si presentano la legge e l'imperativo. Se l'una e l' altro nel loro fondo ed origine si identificano, nè hanno valore e realtà se non in quanto si riportano, si identificano, scaturiscono e prendono loro forza e virtù dall' Ente, già emerge che le proprietà loro debbono partecipare delle proprietà onde ci comparisce insignito l'Ente. Sono perciò obbiettivi e indipendenti dagli spiriti creati; sono necessarii, apodittici ed assoluti; onde risulta e la suprema autorità e signoria loro e l'assoluta sudditanza delle menti create inverso di essi. Dall' essere necessarii ed assoluti emergono immutabili ed esenti dalle vicende delle creature; in quanto, stando la medesima natura delle cose create e perseverando le stesse la attinenze loro, le regole onde avolgonsi non possono cangiarsi nè mutare la entità delle proprie prescrizioni. Sono autorevoli ed inesorabili in quanto assoluti, e in conseguenza della loro necessità sono eterni. Sono universali, perchè niuna creatura vi può essere, specialmente ragionevole, che vada esente dal loro impero. Sono astratti e concreti nel tempo stesso, concreti per la medesimezza coll' Ente; astratti perchè cadenti sotto la cognizione riflessiva, pensabili e pensati; il pensiero producendosi in forma astratta. Sono finalmente non nozioni morte e generiche, non cose oscure, cieche e mute, ma sono cose vive, individue e personificate nell' Ente, legge, legislatore e imperativo insieme; che, come mente infinita tutto intende e fa che possa essere la intelligenza e l' intellezione in altri esseri, e potenza infinita tutto opera; così, volontà infinita, impone e comanda a tutte le creature, specie le ragionevoli, la conservazione dell' ordine da lui dato alla natura, ne proibisce la perturbazione. Onde in ultimo si intende come la legge e l'imperativo siano di origine divina, e divini siano essi stessi per loro natura

36. La legge si divide in *eterna*, *naturale*, e *positiva*. S. Agostino così de-

finisce la legge eterna = essa è la divina ragione e volontà di Dio che comanda sia conservato l'ordine naturale, proibisce di perturbarlo =, (contr. Faust. C. 22.). Sotto questa legge cadono i sistemi di tutte le cose non solamente fatte ma ed anche possibili; essendochè niuna cosa è ned essere può od essere fatta, che non abbia rapporto ad un ordine nel quale è o sarebbe fatta; cui il Creatore, per la somma convenienza dell'ordine stesso colla sua sapienza, non voglia che sia osservato non perturbato. Altri accusò la legge eterna di figmento ed invenzione delle scuole; come se Dio non avesse conosciute le cose che voleva creare; o non ne avesse penetrate le nature; non ne avesse voluto l'ordinamento e non le avesse indirizzate e condotte ad un fine. E però parte principale, discendenza immediata, specificazione ed applicazione della legge eterna è la così detta legge mondiale o legge eterna in lato senso, che si definisce così, = la prescrizione della divina sapienza e volontà, onde Iddio dirige tutte le creature, governa i loro moti ed azioni, e tutte conduce ai loro propri fini =. Della qual legge può contrastare la esistenza solamente chi nega la provvidenza eterna di Dio, od ai caso e al fato riferisce la produzion delle cose. Laonde la legge mondiale non è altro che la legge eterna impressa alle creature ed obbliganteie a seguire le prescrizioni dell'ordine e dei rapporti in cui sono create. Ed intesa in questo modo può dirsi competere la legge anche alle creature irragionevoli, in quanto loro prescrive il modo naturale e necessario di operare, secondo il quale le creature medesime operando, in uo senso esteso, diconsi ubbidire al proprio creatore. Avvegnachè in senso più applicato, stretto e proprio non può dirsi la legge prescriversi se non a chi è capace di intenderla e di osservarla e però a chi è capace di cognizione e possiede libertà. Così le leggi chiamate fisiche di cui si ebbe tocco in Cosmologia ed anche altrove non si chiamano leggi se non per appropriazione e similitudine presa dalle morali, non per proprietà. La legge mondiale è puramente *macchinale* nelle creature irragionevoli, è *morale* nelle ragionevoli. La quale perciò, essendo la stessa legge eterna intesa più applicatamente, in quanto cioè riguarda le ragionevoli creature, si definirebbe = l'atto della mente divina onde Dio concepisce e prescrive certe regole di azione necessarie e pratiche, con volontà di obbligare le creature ragionevoli alla loro osservenza =.

37. La legge eterna intesa in quest'ultimo senso più applicato di legge morale, se si concepisce siccome impressa e manifestata alle creature ragionevoli si chiama *naturale*. Laonde la legge naturale è = la partecipazione della legge eterna fatta da Dio alla creatura ragionevole per mezzo della retta ragione e che impone di fare ciò che è bene intrinsecamente, tralasciare ciò che è male in sè stesso =. Così la legge naturale non è altro veramente se non la stessa eterna divina ragione e volontà, la quale prescrivendo la conservazione dell'ordine naturale (che è intrinsecamente bene) inibendone la perturbazione (che è l'intrinsecamente male) a tutte le creature, e facendosi da loro intendere ed ubbidire nel modo più conveniente alle loro proprietà, si manifesta e si fa intendere dalle ragionevoli in quel modo che più è a portata delle proprietà loro, più conveniente alla loro natura e più perfetto. Ella poi è partecipata per la retta ragione all'uomo; ed *abitualmente* nell'atto della creazione, quando Dio cioè, ponendo il fisico delle creature per la esistenza comunicata loro e costituendo l'intellettuale delle ragionevoli per la cognizione iniziale, basa il morale per la impressione in loro, comunicazione ed oscura cognizione della legge; *attualmente* poi pei dettami individui della retta ragione nelle diverse circostanze. Di tal maniera risulta sempre più ad evidenza come il fondamento della legge, della obbligazione e della moralità è obbiettivo, sostanziale e personale; e come non si possa prescindere da Dio, autore necessario dell'esistenza, dell'intelligenza e della moralità, senza non solamente annientare tutte le cose, ma toglierci perfino la possibilità di concepirle. Mettano pure innanzi i trascendentali con Galluppi, Mancino ed altri la loro *ragione pratica*; produca pure la scuola Scozzese il suo senso morale, ed altri con Clarcke e Rosmini le relazioni necessarie delle cose;

Wolfio con Spedalieri il suo necessario amore della propria perfezione e felicità; e i materialisti col sensisti i loro patti e arbitrarie convenzioni umane; senza Dio, principio d'ogni cosa nel fisico, nell'intellettuale, nel morale, niun fondamento avranno mai più ai loro sistemi, fabbricheranno sempre sopra l'arena, e l'immutabilità della legge, dell'obbligazione, della moralità, la certezza loro sfuggirà ad essi di continuo di sotto gli occhi, svanirà loro dalle mani. Poichè, ripetiamolo anche una volta, solamente Iddio che fece ed ordinò tutte le cose e ne fu il principio di intelligenza alle intellettive, ne è la regola morale alle morali. Egli è l'imperativo che, mentre si presenta come lume di ragione alla mente, essendo ordine in sè, si presenta alla mente e volontà emana come comandante la conservazione dell'ordine da lei stabilito nella creazione, proibente di guastarle. Ed egli come ci si comunica illuminante all'intelletto, così ci si comunica ordinante al bene; onde appare come portiamo con noi la regola del bene, che si manifesta naturalmente collo sviluppo della ragione; per cui prima si conosce il bene o male intrinseco; poi quello divenuto tale per le prescrizioni della legge, dopo aver appresa la legge e qualmente nel legislatore di qualunque specie esiste il potere di ordinare ciò che meglio conduce alla conservazione dell'ordine, ancorchè ciò sia per sè indifferente.

38. Varie sono le questioni e i quesiti che si muovono rispetto alla legge naturale. Il primo riguarda la sua esistenza, dagli atei e materialisti essendo stata assolutamente negata, da altri male proposta e spiegata: non che la differenza intrinseca fra il bene e il male morale, oggetto di lei. Di vero su questi due punti di dottrina morale cinque sono le divergenti opinioni filosofiche. La prima è degli epicurei, degli scettici, dei panteisti e materialisti; che, negando apertamente ogni differenza tra bene e male morale, negarono in conseguenza qualunque legge naturale; ammettendo per sola norma delle umane azioni gli arbitrarii accordi, i patti e le leggi civili colle obbligazioni che ne scaturiscono. Wolf, Spedalieri e Romagnosi, ammettendo la legge naturale e la differenza tra bene e male, la vollero determinata dal principio dell'interesse da loro detto *ben inteso*. Ai quali si possono unire coloro, che con Galluppi la fanno dipendere dalla ragione autonoma ed in ciò legislatrice. La scuola Scozzese la riconosce dal suo senso morale; Puffendorf, Eineccio ed altri dalla libera volontà divina ordinante. A tutti i quali va contro il resto dei filosofi, che la differenza tra bene e male desume dalla conservazione o disturbo dell'ordine impresso dal creatore alla creazione, e la legge fonda nel comando di conservare non disturbare cotal ordine impresso dal creatore nella creazione, comando partecipato alla creatura ragionevole per mezzo del lume di ragione, che in tal modo dicesi scoprire ed applicare con costituire la legge naturale.

39. E veramente, supposte le dottrine accennate altrove, se bene è ciò che reca o conserva una perfezione, male ciò che imperfezione apporta od allontana dalla perfezione, non potendo noi conciliare neanco col pensiero che ordine, ciò che è in rapporto ad ordine e alla conservazione di lui, sia imperfezione o dalla perfezione allontani, e non sia piuttosto la perfezione; nè potendo pensare che ciò che è disturbo dell'ordine e guaste del medesimo sia la perfezione, dovendolo anzi pensare come imperfezione e allontanante da perfezione; quindi siamo costretti ad ammettere che il bene consiste nell'ordine, le ciò che a lui si riporta e nella conservazione sua, male essere nella perturbazione del medesimo. E poichè ordine e conservazione dell'ordine non è la stessa cosa col disturbo di lui, ma anzi come opposti naturalmente e necessariamente, radicalmente si differenziano, così radicalmente differiscono tra loro e si distinguono il bene e il male, in quel modo che opposti sono. Il bene metafisico e fisico è riposto nella realità ed esistenza, il bene intellettuale, nella verità e cognizione, il bene morale nell'ordine, conseguimento e conservazione dell'ordine in che è perfezione; sì che il male non può essere se non nei loro contrari. Or perchè appunto ordine non può essere disordine, come il nulla non può essere la realità, l'errore non la verità, e queste cose non possono confondersi

tra loro; quindi è che il bene e il male morale si distinguono naturalmente. Ecco perchè tutti gli uomini generalmente parlando, quando da interessi particolari e da passioni non sieno offuscati, all'aspetto di certe azioni, di atti di beneficenza o di amor patrio per es., siccome al cospetto di certe altre, come sarebbe di atti di crudeltà o di bestemmia contro l'Eterno, emettono un giudizio che uniformemente le une approva, loda e dice degne di premio, siccome disapprova biasima e dice degne di pena quelle altre. Ecco perchè troviamo in noi principi pratici che nostro malgrado ne estorcono l'assenso sulla liceità o illiceità di certi obbietti ed azioni, in quella guisa che principi speculativi esistono che, percepiti uno i termini, anche nostro malgrado ci sforzano all'assenso del loro rapporto di convenienza o discrepanza. Ecco perchè anche senza che il vogliamo tristezza e dispiacere ne si suscita in cuore in vedere gli innocenti oppressi, sdegno o dispetto in vedere esaltati i perversi. Ecco perchè ne opprimono e straziano, delinquendo, i rimorsi, ci consola la buona testimonianza di coscienza al riflesso della azione nostra virtuosa. Tutto questo però sarebbe inconcepibile ove il bene e il male morale realmente e naturalmente non si distinguessero. Su questa distinzione e differenza basano ancora le leggi positive divine ed umane, che senz'essa cadrebbero d'ogni valore prive as, tolta la differenza tra bene e male, niun bene e niun male sarebbe sia violarle sia osservarle; siccome sulla stessa differenza basa il comun adagio dei moralisti, — alcune cose sono male perchè proibite, alcune proibite perchè male —, il quale parimente perderebbe ogni valore.

40. Che se bene o male differiscono realmente tra loro, esiste ancora una legge che l'uno comanda proibisce l'altro. Poichè Dio, come è realtà infinita ed essenziale, come è potenza sapienza e cognizione infinita, necessaria e sostanziale, così è ordine infinito e necessario in sè nell'essere, nel conoscere, nell'operare, di guisa che tutto ciò che fa lo fa nell'ordine. Or in quel modo che la sapienza, la potenza e la perfezione sua lo portano a fare tutto ciò che fa con ordine e nell'ordine, così esigono ch'ei voglia, l'ordine da lui stanziato nella creazione sia conservato non perturbato, acciocchè non si possa supporre lui avere abbandonate le opere sue a sè stesse dopo averle fatte, o mancare di potenza, di perfezione, di sapienza, della circospezione e providenza necessaria al conseguimento compiuto ed esecuzione dei suoi disegni, che avrebbero potuto essere frastornati e frustrati di loro compimento dall'abbandono della creazione a sè stessa senza la norma a cui fosse soggetta per mantenersi nell'ordine ricevuto. Il creatore impertanto soddisfece a queste esigenze degli infiniti suoi attributi pei quali la creazione esiste con comandare alla creazione stessa, e specialmente alle nature ragionevoli, la conservazione dell'ordine da lui posto nella creazione medesima e che costituisce il bene morale intrinseco, proibirne il disturbo in che consiste il male; ordine divino che si manifesta appunto eseguito per le azioni degli esistenti irragionevoli, esistente per le facoltà proprie dei ragionevoli. Ed ecco di qui la ragione onde, se rientriamo in noi stessi, troviamo certi principi, pei quali ci si impongono certe azioni da fare come buone e certe da ommettere come cattive; pei quali siamo costretti ad approvare certe azioni come lodevoli, a biasimarne certe altre come vergognose e riprovevoli; pei quali sentiamo quiete pace consolazione e approvazione della coscienza all'operazione del bene, strazio disapprovazione e rimorso della medesima alla perpetrazione di certe azioni che intendiamo e sappiamo malvagie: perchè cioè una legge assoluta esiste che certe azioni comanda come buone, certe altre proibisce come cattive. Ecco perchè l'Apostolo delle Genti trattando di coloro che non ebbero la legge scritta avverte come facessero le opere della legge, vale a dire osservassero i precetti morali, seguendo i dettami del lume naturale di ragione nei quali si manifesta ed è espresso il volere di Dio. « Quando le genti, dice, (Ep. ad Rom. C. 2.) « le quali non hanno la legge, fanno le « opere della legge naturalmente, costoro, che legge non hanno, sono legge a « sè stessi; i quali fanno vedere scritto « nei loro cuori il tenore della legge,

« testimone anche la loro coscienza, e « i pensieri che a vicenda tra di lor si « accusano, od anche si difendono ». Ecco perchè la storia del genere umano ne costringe a riconoscere nel cuore dell'uomo un senso profondo di onestà e di giustizia, interprete della legge morale insita in noi, che ci fa essere socievoli e ci fa sentire il bisogno di amare i nostri simili e di rispettarne i diritti; e che sebbene alcuna volta possa essere da passione sopito non ha meno attitudine a risvegliarsi e farsi sentire con forza anche di mezzo ai maggiori disturbi. Di vero se noi diamo un occhiata all'universo troviamo in esso tutto ordinato e regolato da leggi costanti e impreteribili; leggi che non sono altro se non i rapporti derivanti dalla natura degli esseri che lo compongono: forse le nature intelligenti e libere dell'universo, dotate di moralità, da nessuna legge saranno regolate, la legge naturale morale indirizzandosi necessariamente alle nature ragionevoli e libere? In natura tutto è regolato, e ciascuno essere ha il suo fine, la sua destinazione da raggiungere, e di questa mancherà la sola creatura ragionevole? Daltronde tra i varii esseri dell'universo, l'uomo a differenza delle creature inferiori è fornito di intelligenza e di libertà. Per la sua parte fisica e materiale va soggetto alle leggi medesime degli irragionevoli; per la sua natura ragionevole e libera ha una destinazione morale per raggiungere la quale deve adempiere le leggi morali che impostegli dal Creatore ed impressegli alla mente nell'atto della creazione gli scuopre retta ragione. Queste leggi fissano le sue obbligazioni con le cose tutte con cui è in rapporto. Egli perchè intelligente o ragionevole, conosce queste leggi, perchè è libero le può adempiere o trasgredire. E così divien l'arbitro del suo destino. Inoltre ciascuno sente in sè di aver dei diritti, cui, ascoltando la voce del suo interno, sa poter difendere dalle violazioni e aggressioni altrui; siccome sente una voce che gli impone di rispettare i diritti degli altri come abbiam detto poc'anzi; or ciò non si intende se si prescinde dalla legge morale naturale. Che se è vero che la proporzione, la bellezza, la perfezione nasce dall'ordine; siccome la bruttezza, la confusione, il caos nasce da mancanza di ordine e di leggi analoghe, qual cosa mostruosa sarebb'egli lo stato morale dell'uomo senza leggi naturali? Pure esperienza e fatto ci assicurano di un ordine morale, di doveri e diritti precisi e dichiarati per la sola retta ragione umana; dunque ci assicurano ancora dell'esistenza di una legge naturale.

41. Nè la differenza tra bene e male o la esistenza della legge naturale morale si può desumere dall'utile comunque voglia caratterizzarsi, o *particolare* sia cioè e individuo, o *generale*, o *ben inteso*. Poichè in prima non si esce mai dall'utile nè cangia natura il principio onde si intende per alcuni formare il fondamento della morale, della giustizia ed onestà, quando si aggiunge *utilità generale*, *interesse ben inteso*. Del rimanente se l'utile dovesse essere il fondamento della moralità, nulla più vi sarebbe di certo e di determinato qual bene o male, doveri o diritti sarebbero scambievolmente confusi tra loro, nè azione alcuna più vi sarebbe la quale potesse chiamarsi lecita piuttosto che illecita e viceversa, come è chiaro. Infatti se l'utile, e per conseguenza il piacevole, fosse il lecito e il bene, qualunque cosa od azione sia da alcuno giudicata tale, gli sarà lecito farla anche ad onta e dispetto di altri, che hanno il medesimo principio movente o diritto di impedire e di ostare al primo quando ciò sia loro conveniente ed utile. Ed eccoci con ciò ridotti al solo principio della forza come regola del giusto e dell'onesto, distruggendo ogni dritto e dovere e sovvertendo sè stessa la legge dell'utile. E dove col principio dell'utilità, determinatore della moralità, dove la differenza della volontà dell'uomo dabbene da quella del malvagio, se ambedue operano necessariamente pel medesimo principio?

E nemmeno può desumersi o dalla libera divina volontà, o dal sentimento, o dalla sola ragione umana legislatrice; sia la distinzione fra bene e male morale, sia la legge naturale. Poichè nella prima ipotesi non avremmo più bene e male intrinseco, nè legge fissa del bene e del male, ma tutto dipendendo dalla libera volontà di Dio, potrebbe benissimo si

piacere di Dio il bene divenir male ed il male divenir bene. Se da lui onninamente dipende, non potrebbe volere Dio che l'odio, il furto, l'omicidio, lo spergiuro fossero un bene, e male fosse l'amore di lui stesso e del prossimo, la giustizia la religione? Quali mostruosità! Non così conchiude per altro quando si dice il bene, il male e la legge dipendere bensì da Dio ma non già in quanto liberamente imperante, sibbene in quanto ordine in sè ed intelligenza infinita, comunicando l'ordine alle sue fatture, vuole ed impone che sia conservato non disturbato, in cui ritrovasi ragione di bene e di male differenti tra loro, e prescrizione di legge eterna-divina-naturale.

Il sentimento poi essendo, come ogni sensazione, sommamente variabile, che altro è nello stato di salute, altro nella malattia, altro in gioventù altro in vecchiezza, altro nella sazietà altro nel digiuno, varia col temperamento coll'amicizia colla parentela, renderebbe variabile ed incostante il bene, il male, e la legge. Daltronde il bene il male e la legge debbono essere determinati, certi nella loro natura ed invariabili. Inoltre un sentimento può benissimo essere una disposizione ad agire, ma non può imporre mai obbligazione di sorta. Ma la legge è e dev'essere di natura sua imperante e obbligatoria. Dunque per trovarne il fondamento uopo è uscire dalla sfera del sentimento e ricorrere ad altro principio.

Finalmente si può dire bensì che la ragione rende presenti e conosciuti all'uomo i dettami della legge, e che scorge i motivi onde l'uomo debba persuadersi della differenza naturale tra bene e male, ma non che essa dia a quest'ultima il fondamento, l'esistenza alla legge. Poichè della ragione propriamente è scoprire dei rapporti non imporre un'obbligazione, la legge d'altra parte è un comando che induce obbligazione. La ragione va soggetta all'errore e all'ignoranza, alle scosse ed urti delle passioni, potrebbe perciò, da qualche passione agitata, ciò che è male dichiararlo un bene e come tale prescriverlo, ciò che è bene giudicarlo un male e proibirlo; e così mancando di un fondamento oggettivo e indipendente da lei per i giudizi retti in morale, trovarsi profondata nell'abisso della confusione e dell'errore. La ragione non è altro che una facoltà dell'uomo, e l'uomo daltronde è quello che deve ubbidire alla legge ed osservarla; se adunque la ragione pratica legislatrice è quella che porge il principio della differenza fra bene e male morale e costituisce la legge naturale, l'uomo rappresenterà ad un tempo due persone diverse ed opposte come sono quelle di superiore e suddito, legislatore e osservatore della legge, giudice e reo. E se è così si condannerebbe mai la ragione, si riprenderebbe mai di quello che essa stessa impose? O non piuttosto approverebbe tutto ciò che si fa dall'uomo in esecuzione dei comandi prescritti da lei e dietro la scorta de' suoi lumi, eliminando intanto perfino la possibilità del male morale, se tutto ciò che a modo umano si fa dalle altre potenze dell'uomo si fa sempre dietro la scorta dei lumi della ragione e dei comandi di lei? Anzi non lo approverebbe ella forse per non contradirsi e così perchè ciò è di suo utile ed interesse? Ed eccoci ritornati al principio dell'interesse. Sebbene a chi rifletterà a fondo sulla cosa apparirà chiaro come il giorno che i principi morali cui presenta la ragione si mostrano fin dal primo lor comparire assoluti, universali, indipendenti, oggettivi ed autonomamente obbligatorii; segno che non sono dalla ragione legislatrice. Egli è dunque giocoforza dire: 1.° che vi è naturale differenza tra bene e male radicata nella conservazione o sovversione dell'ordine naturale impresso dal creatore in tutte le creature; e che esiste una legge naturale. 2.° Che questa discende dall'eterna ragione della divina sapienza e volontà, la quale, avendo impresso l'ordine alla creazione intiera nell'atto che l'attuava, vuole ed impone cotal ordine sia conservato, in che consiste il bene, non perturbato, che sarebbe il male: e ciò, il bene cioè da fare il male da evitare, è l'oggetto di lei.

42. Il secondo quesito versa sulla sua promulgazione e sanzione. Ma se è vero, come dicevamo sopra, che ognuno all'aspetto di certe azioni che si chiamano buone sentesi indotto ad approvarle e lodarle anche suo malgrado, e all'aspetto di certe altre che si chiamano e sono

malvagie, e riprovarle; se l'uomo è straziato dai rimorsi di coscienza ad ogni perpetrazione di male, e dall'approvazione della medesima sentesi sempre consolato all'operazione del bene; se la storia dell'uman genere ad ogni circostanza di azione ci costringe a riconoscere nell'uomo un senso profondo di onestà o di giustizia, che lo fa essere giusto ed onesto od almeno anche suo malgrado gli fa pronunziare retti i giudizi quanto alla onestà o alla malvagità, quella approvando, disapprovando questa, ciò è perchè con sè porta la regola non fallace, che sempre gli sta presente alla mente, la quale gli impone il bene gli vieta il male. Dio infatti, autore dell'ordine morale come del fisico e dell'intellettuale, in quella guisa che all'atto della creazione attribuì alle creature l'esistenza, radice e fondamento di tutti i fenomeni fisici, ed alle ragionevoli comunicò il lume della intelligenza per iniziarle all'intellezione, così a queste stesse, capaci di moralità, impresso e comunicò i dettati dell'eterna sua ragione, onde prescrive che l'ordine da lui stabilito in natura sia osservato e non disturbato, il che è la promulgazione della legge naturale. Al primo sviluppo poi dell'intelligenza umana anche i precetti della legge vengono a svilupparsi, dichiararsi, precisarsi, mediante la ragione che li trova in sè, li intuisce e li scopre e li applica, cominciando da' più universali e via via discendendo ai più specificanti e particolari. Quindi si ha la ragione del fatto onde anche i più rozzi concepiscono e manifestano orrore alla presenza di ciò che dà concetto di male, ilarità ed approvazione verso tutto ciò che concepiscono qual bene morale. Quindi appare ancora come niuno uomo siavi esente dall'obbligo di osservare la legge naturale, se a tutti si fa nota, almeno nei precipui suoi precetti, e come non si possa riguardo ad essa da alcuno pretestare ignoranza nella violazione di lei, ciò che meglio spiegheremo sotto.

43. *Sanzione* si definisce, = la promessa e lo stabilimento d'un premio da darsi agli osservatori della legge, la prescrizione e minaccia di certa pena da infliggersi ai trasgressori =. Ella è *interna*, se basa sopra l'approvazione o disapprovazione della coscienza nell'adempimento o trasgressione della legge; è *esterna*, se basa propriamente su un premio o pena aggiunta per gli osservatori o trasgressori di lei. È ancora *perfetta*, se agguaglia il merito o demerito e conduce o spinge giustamente all'osservanza della legge; è *imperfetta*, se non è fornita di tali aggiunti. Or la legge naturale, oltre al principio della obbligazione morale che seco porta, da cui nascono sperimentarsi legate alle occasioni dell'osservanza o violazione della medesima, specialmente mediante l'approvazione o i rimorsi della coscienza, di più è fornita della esterna sanzione, imperfetta nella vita presente, perfetta quanto alla vita futura. Infatti se Dio, che pone l'ordine fra le creature, vuole che sia conservato non perturbato, egli, come giustissimo che è, con occhio uguale non può guardare chi si uniforma all'ordine o chi gli si oppone e lo guasta; e però, essendo ciò in suo potere, non può non promettere e retribuire un premio al primo, non comminare ed infliggere la pena al secondo. Perciò nell'atto che impone la legge naturale all'uomo e per la ragione gliela pubblica e manifesta, insieme gli instilla in certo modo e gli infonde come la speranza del premio nella osservanza così il timore della pena per la trasgressione della medesima. Quindi nasce quella pace e gaudio e allegrezza e sicurezza di coscienza negli osservatori della legge, e quella ilare pazienza o fortezza onde sopportano tutte le avversità della vita presente, e le cose prospere non troppo baldanzosamente ricevono e si godono; siccome nascono quello angoscio, disturbi, agitazioni e rimorsi di coscienza, onde sono vessati continuamente i malvagi anche in mezzo ai più prosperi loro avvenimenti, che tutti i momenti della loro vita quasi misteriosamente attossicano ed avvelenano. E ciò avviene perchè, tanto nel fondo del cuore del giusto è radicata profondamente una speranza, che lo induce ad attendere infallibilmente un premio pel suo ben operato; quanto nel fondo del cuore dell'empio sta radicato un timore, che lo induce ad aspettare senza meno la giusta punizione della sua malvagità: speranza o timore cui non valgono ad affie-

volire, a far tacere o a sradicare tutti i sofismi dell' incredulità e dello scetticismo, perchè piantati nel cuore umano dalla mano stessa di Dio; speranza e timore che sempre accompagnano l' uomo nei due stati in cui può essere o di giusto o di malvagio, nè mai il lasciano fino alla morte, e che al tempo posteriore a questa si protendono colle loro mire per conseguire un adempimento e uno sfogo. Dal che si fa manifesto come la sanzione della legge è connessa col domma dell' immortalità e di una vita futura.

44. Il terzo quesito riguarda le proprietà della legge naturale; e cerca in ultimo quale sia il suo primo universale principio. Rispetto a questo secondo punto del quesito si può rispondere, che sebbene siano diverse le formole onde i filosofi propongono il primo universale effato della legge naturale, pure nel fondo tutti convengono. Poichè, o si dica primo suo effato essere questo, — fa ciò che conduce alla perfezione morale, fuggi ciò che te ne allontana —: o si dica essere quest' altro, — sii giusto, sii benefico —: o quest' altro, — fa il bene, fuggi il male —: o questo, — vivi secondo i dettami della retta ragione —: o questo, — fa ciò che si uniforma alle perfezioni divine e la divina volontà ti impone —: o questo, — rendi a ciascuno il suo —: o questo, — ama Dio sopra ogni cosa, te stesso secondo ragione, e gli altri come te stesso —: o questo, — non fare agli altri ciò che non vorresti per te: fa agli altri ciò che vorresti per te —: o questo, — devesi serbare l' ordine naturale morale delle cose —: sempre nel fondo si esprime il medesimo, che la legge naturale cioè ha per suo primo universalissimo effato quello che dichiara precisamente l' ordine naturale e necessario doversi conservare non disturbare: quantunque fra tutti ci parrebbero da adottare a preferenza il penultimo e l' ultimo, siccome chiarissimi e intelligibili da ognuno anzi evidenti, siccome esprimenti adequatamente i principali doveri, siccome universalissimi. Da questi poi discendono tutti gli altri effati universali morali, onde tutti i doveri sono esplicitamente dichiarati, e specialmente ne discendono quelli che costituiscono i così detti *precetti del Decalogo*.

45. Delle proprietà della legge abbiamo parlato sopra. Solamente adunque qui alcune cose aggiungeremo rispetto a certune delle medesime. Se la legge naturale è immutabile, è conseguenza legittima che su d' essa non può darsi dispensa, nè può cessare, o derogarsi a lei, o abrogarsi, nè alcuno vi ha che dalla giurisdizione di lei sia esente. Che se pure si recano esempi dai quali pare provarsi la dispensa dalla legge naturale, ciò non ostante a ben rifletterli si troverà, che non già fu in tali circostanze dispensato nella legge naturale, ma che cangiata ne fu la materia e che, per la onnipotenza divina e supremo dominio di Dio sovra le creature, l' oggetto di lei cangiò d' aspetto morale. Parimente, se la legge naturale è universale e promulgata, non si può dare ignoranza invincibile su lei. Ove per altro duopo è far distinzione fra i primi universali principi della legge, le conclusioni immediate da essi, e le conclusioni più rimote. Certamente non è possibile ignoranza riguardo agli universalissimi principii della legge, perchè se niun precetto di lei può dirsi promulgato, certo saranno quelli che con universalissime proposizioni si esprimono. E perchè è cosa facilissima anche ad uno grandemente ignorante tirare le conseguenze immediate da quei primi principi, così solo per breve tempo, allorchè la ragione non è anche sviluppata a sufficienza, potranno ignorarsi esse conseguenze immediate, non potranno ignorarsi a lungo. Potrà darsi ignoranza senza dubbio sulle ultime conseguenze, in quanto per indurle vi vuole un lungo discorso ordinato; che certi rozzi e ignoranti non sono capaci di ordinare. Così conchiuderò colle parole del grande Arpinate, « vi ha una legge vera, insegnata dalla retta ragione, conforme a natura, universale, immutabile, eterna; i cui precetti invitano al dovere, i cui divieti allontanano dal male. O comandi essa o proibisca, le sue parole non sono nè vane presso i buoni, nè impotenti presso i malvagi. Questa legge non potrebbe essere contraddetta da altra, non modificata, non abrogata. Nè senato nè popolo hanno potere di scioglierci dall' obbedienza che le dobbiamo. Essa non ha bisogno di nuovo interprete nè di organo

nuovo; non è altra in Roma, altra in Atene; non sarà domani diversa da oggi. Ma presso tutte le nazioni, e in tutti i tempi regnerà sempre una, non peritura, incessante, regnistrice comune. Il re dell' universo, Dio medesimo, ne è l' inventore, egli la sanziona e la promulga: l' uomo non può sconoscerla senza alienarsi da sè stesso, senza rinnegare la propria natura, e per ciò solo senza esporsi alle più dure espiazioni, ancorchè evitasse ciò che chiamasi supplizio o pena legale ».

46. Legge positiva è = una retta norma di azione proposta ed imposta al suddito dalla libera volontà di Dio o dell' uomo con intenzione di obbligare in perpetuo il suddito =. Dai termini della definizione rilevasi come a costituire la legge positiva si richieggono tutti i requisiti medesimi che dimandansi per la legge naturale, con questa differenza, che l' oggetto della legge naturale è il bene e male intrinseco come comandato o proibito, e l' oggetto della legge positiva può essere anche una cosa per sè indifferente, che, in forza della legge e per le ragioni aggiunte a cui si appoggia la legge, diviene oggetto buono o malo moralmente. I termini della definizione stessa ne accennano che le leggi positive sono di due classi; le *divine*, perchè stabilite dalla libera volontà di Dio; e le *umane*, perchè fatte dalla libera volontà del legislatore umano. Le divine sono ancora di due sorte: la legge *vecchia*, data da Dio a Mosè acciocchè la promulgasse esclusivamente al popolo Ebreo; la legge *nuova* detta anche legge di *grazia*, data da Cristo Redentore degli uomini e promulgata dagli Apostoli. Le umane parimente si dividono in gius delle genti, gius canonico od ecclesiastico, e gius civile. Il gius *delle genti*, è = una legge positiva umana introdotta per uso o consuetudine e ricevuta da tutte le genti, per la quale sono regolati principalmente i rapporti fra le diverse società stati e repubbliche =. Il gius *ecclesiastico* o canonico è = una legge positiva-umana fatta dall' autorità ecclesiastica principalmente pel retto governo della chiesa e per la cura spirituale delle anime =. Esso si appoggia ai sacri canoni od altre ordinazioni scritte dei superiori ecclesiastici, e alle tradizioni e consuetudini ecclesiastiche. Il gius *civile* è = una legge positiva umana fatta ed imposta ai sudditi dal legislatore, principe o magistrato secolare, ed indirizzata al politico governo dei cittadini, alla tutela dei loro diritti, e alla conservazione della pubblica pace e giustizia tra loro =. Esso dividesi in gius *comune*, che contiene tutte le regole fondamentali di diritto e giustizia, dalle quali prendono norma tutte le leggi e i precetti civili; in gius *municipale*, che contiene le leggi speciali dei regni, repubbliche, stati, città ec. Più oltre non procediamo in queste divisioni, suddivisioni ed altri articoli riguardanti ad una trattazione minuta della materia delle leggi, mentre ciò spetta più propriamente non ad un' etica generale o filosofia morale, ma alla scienza speciale delle leggi.

§. 5. *Del principio subbiettivo della moralità, cioè del subbietto a cui la legge e l' imperativo si applica alla costituzione formazione e compimento del buono morale.*

47. L' eterna ragione e volontà divina, che prescrive l' ordine naturale sia conservato non disturbato, si esprime per applicarsi specialmente e farsi intendere da quella creatura che è capace di apprendere e di eseguire i suoi dettati; e solamente per l' applicazione e promulgazione di questa volontà divina alla mente e volontà dell' uomo, e per l' obbligazione onde la lega, la legge eterna diviene naturale e morale. Indi chiaramente risulta come l' uomo sia il soggetto dal quale la moralità riceve sua forma e compimento, avendo suo principio ed essenza nella legge e imperativo, sua parte oggettiva. Per fermo solamente dopochè la legge che comanda o inibisce è stata tradotta ed applicata all' azione, solamente dopochè l' uomo ha coordinato le sue azioni alla legge e ne le ha informate per la uniformità o difformità con lei, divengono esse buone o cattive moralmente e così morali. Ma in qual maniera viene egli a farsi questo coordinamento, quest' applicazione della legge alle azioni, in qual maniera viene ella ad attuarsi e ad acquistare sua forma codesta moralità?

48. L'uomo è naturalmento un agente: egli si produce all'azione o inizialmente pel sentimento fondamentale e completamente per la sensività, onde tutte le azioni di sensazione; o inizialmente per l'intuito e compiutamente per l'intelligenza, onde tutte le operazioni di cognizione; o inizialmente per l'istinto ad appetito e compiutamente pel desiderio a per la volontà, di cui le azioni seguono ad altre di sensazione o di intendimento e sono cagione di altre azioni più intense o più lunghe o più determinate e perfette di cotali facoltà, siccome già dicemmo colà ove della scambievole influenza delle facoltà di sensazione, intelligenza e volontà fra loro, onde tutte quelle altre azioni che sono chiamate volontarie, appetitive ed istintive. Le facoltà di sensazione, intelligenza e volontà poi sogliono ordinariamente unirsi, intrecciarsi ed ajutarsi a vicenda nell'esercizio loro, di guisa che all'atto sensitivo segue, si mischia e lo rafforza l'atto di intelligenza corrispondente, agli atti di sensazione e di intelligenza segue e s'aggiunge l'atto di propensione o ripulsione affettiva od anche l'atto di volontà analogo, che parimente quei primi conferma o loro si oppone, rafforza o impedisce applicandovi vieppiù o distraendone le facoltà proporzionali, li indebolisce o li ajuta, li tronca e li annienta o li rende più intensi e di durata; il che avviene per la somma strettissima intima relazione che passa fra le diverse facoltà di cui l'uomo gode, anzi per l'unità sua personale, avvegnachè consti di due sostanze distinte, anima e corpo. Poichè invero ad ogni azione sua si attua in lui una modificazione, onde prova quella sotto qualche aspetto essere in rapporto colla sua natura oppure essere con essa in opposizione e contrasto, onde prova però recarglisi sotto qualche aspetto perfezione e piacere cui caratterizza bene di qualche specie, oppure recarglisi imperfezione e dolore cui caratterizza e chiama male di qualche sorta; per cui quindi sente verso quella naturale trasporto inclinazione e pendio, ripugnanza, renitenza e avversione a questa. Proseguendo indi ad operare, nella intensità ed ardore ch'ei vi adopra, nella durata e ripetizione delle sue azioni, vengono a svilupparsi sempre più ad acquistare maggiore potenza e vigore l'appetito o il desiderio, vivacità ed energia la fantasia, o si acquista la facilità della ripetizione di certi atti; onde emergono poi gli affetti, le passioni gli abiti, (v. antrop. e psic. ai propri luoghi ove ne fu trattato), che grandissima influenza hanno sugli atti della volontà e gran parte quindi nella produzione del buono morale.

49. Infatti, per dire qui alcunchè dell'influenza di queste tre cose sulle azioni della volontà senza ripetere nulla di ciò che già fu detto altrove, quantunque l'uomo ad operare siccome uomo si atteni all'azione sempre per la intelligenza e per la volontà libera illuminata da lei, circostanza nella quale solamente ha luogo l'atto umano e morale, e quindi sebbene in forza della sua libertà a lui sempre rimenga, nelle azioni che dipendono da lui, la potenza prossima di determinarsi come meglio gli aggrada, pure è sempre incontrastabil cosa, confermata specialmente dall'esperienza, che avrà un motivo di più o più forte per l'azione a favore di quella parte ove maggiore e più forte avrà la tendenza e propensione, e che fra tanti diversi od opposti desiderii, quello che sarà più vivo e veemente motivo più robusto di determinazione porgerà alla volontà. Così è dell'abito. Se una qualche facilità di operazione per la ripetizione di atti antecedenti fu acquistata da noi riguardo all'esercizio di qualche membro del corpo o di qualche potenza dell'anima, siccome l'esercizio e la facilità acquistata la rende per sè stessa più spedita pronta ed energica, così all'occasione di mettere in azione quella potenza o potenze che con lei sono in rapporto a fronte di un'altra che con lei non abbia guari legame o le sia contraria; certamente, ad eguali condizioni pel rimanente, la volontà ha un motivo di più e molto più forte per determinarsi nel senso di quella parte ove si ha abito, cosichè, indeboliti i motivi della parte contraria, facilissima cosa sia, che si decida piuttosto in ordine all'azione abituale che per la opposta. E questo deve dirsi singolarmente delle passioni. Le passioni, (v. Psic.) sono desiderii e affetti violenti, ma i desiderii precorrono e fanno strada alla volontà in-

chiudendola verso i loro oggetti, le passioni adunque come desiderii violenti muoveranno con somma energia la volontà e quasi la strascineranno a determinarsi per ciò verso cui esse trasportano, o contro ciò da cui esse vigorosamente rifuggono e ritraggonsi. E quindi come l'uomo soggetto di sensazioni e di bisogni, non può essere privo di affetti e di desiderii, così non può essere privo di passioni, che sono siccome ingenite nella sua tempra. E poichè esse nella loro natura sono moventi all'azione in sommo grado energici, quindi siccome di grandissimi beni se bene regolate, così di sommi mali possono essere la funesta sorgente, se abbandonate a sè stesse senza freno e senza guida. Esse nella loro radicale natura possono dirsi buone, se non sono altro che il desiderio e l'affetto stesso, di cui fu la natura umana fornita per darle occasione o motivo a risolversi all'azione, avvegnachè portato ad un grado di esaltazione ed energia veemente e fortissima; ed esse sono nella loro natura fatali e cieche, e però hanno bisogno di un lume, di un regolatore o di una guida: ma quando di questi, che sono la ragione e l'arbitrio, siano provvedute: certamente esse sole possono essere il principio, l'occasione e il motivo di tutte quelle azioni belle e generose, che fanno dell'uomo l'eroe; laddove degenerano, abbrutiscono l'uomo stesso e lo precipitano in tutti i più vergognosi disordini ove questo lume e guida loro manchi; siccome il mondo morale e intellettuale senza passioni rimarrebbe quale scheletro senza vita senza azione senza bellezza, in quella guisa che il mondo fisico e la natura senza moto sarebbe una taciturna e mesta spelonca senza varietà e senza fenomeni. Possederemmo noi forse tante verità e tante cognizioni, e di tante belle scoperte scientifiche ne potremmo noi forse ornare lo spirito, se un indomabile amore del sapere non avesse agitato e spinto con forza inseparabile gli inventori a tutto porre in opera e a tutto soffrire per venire a capo dei loro intendimenti? Potremmo noi ammirare ed anco proporci a modello tanto sublimi ed eroiche gesta, delle quali ci fanno racconto memoria e fede indubitata le storie, se, di coloro che ce ne diedero l'esempio, altri non avesse eccitato potentemente la carità verso Dio, altri la carità verso il prossimo, altri l'amore di patria, altri l'amore della religione, altri l'amore della continenza altri altre virtù, altri l'amor della gloria, altri l'amicizia e via discorrendo? D'altra parte non siamo noi costretti ad arrossire e a raccapricciare solamente a cagione delle passioni mal regolate, di tutte le azioni infami e dei delitti che disonorano l'umanità?
« La sordida avarizia i più sacri e invio-
« labili diritti dell'amicizia e del sangue
« sacrilegamente calpesta. Per invidia
« Caino uccide il suo fratello Abele; e
« per l'ira Medea lorda le mani nel san-
« gue dei propri figliuoli. Chi ignora le
« sventure che l'odio e l'ambizione re-
« carono al regno di Tebe? Non si vide
« allora bruttato quel suolo del sangue
« de' più stretti congiunti? Basta ram-
« mentare i nomi di Romolo, Alessan-
« dro, Aristodemo, Agatocle per cono-
« scere i perniciosi effetti dell'ambizio-
« ne. Si può dire che la storia delle na-
« zioni è la storia delle guerre delle stra-
« gi e dei delitti, ed è l'ambizione che
« passeggia sulle ceneri delle città di-
« strutte e sugli umani cadaveri. Che
« dirò della passione dell'amore? Essa
« accende fiera ed ostinata guerra tra
« Greci e Troiani; per essa Achille ab-
« bandona il campo, Tarquinio, Appio
« ed Antonio si allontanano dalla via del-
« la gloria e disturbano la tranquillità di
« Roma. Lo stesso puossi dire presso a
« poco delle altre passioni. Concludia-
« mo che le passioni, sono il principio
« d'ogni gran bene d'ogni gran male,
« d'ogni gran vizio d'ogni grande vir-
« tù, secondochè sono bene e dalla ra-
« gione dirette, o no: senza esse nulla
« di buono e di grande, nulla di malo o
« di meschino si avrebbe. Le passioni
« ben regolate formano dell'uomo un
« eroe; ma essendo sfrenate ne formano
« un mostro: le azioni del primo riscuo-
« teranno gli applausi e l'ammirazione
« de' suoi simili e quelle del secondo sa-
« ranno l'esecrazione de' più tardi nepo-
« ti ». (Mancino Vol. 1.º pag. 151. 152. C 7.º) Perlochè, tanto considerata la loro origine come considerati gli effetti che possono produrre e i risultati che se ne

possono ricavare; ad ottenere un buon frutto da cotesti validi motori ed occasioni dell'agire che sono le passioni, duopo è intendere non ad apatizzarle, ma a tenerle in freno, ed indirizzarle nei loro urti ed impulsi al bene giusta i dettami della sana ragione; al che gioverà essaissimo e principalmente regolarle e muderarlo a tenore dei dettati delle quattro principali virtù morali, giustizia, prudenza, temperaoza e fortezza, dopochè dell'abito loro l'uomo se ne sarà informato ed arricchito il cuore. Così, perchè gli affetti, le passioni e gli abiti, sono priocipi motori all'azione: e perchè d'altra parte tanto la passione l'affetto e il desiderio come fatali e ciechi nella loro natura, quanto l'abito, come tale che può essere formato anpre una aerie di azioni malvagie, hanoo bisogno di un lume regolatore e guida qual è l'arbitrio e la retta ragione; perciò può avvenire ed avvien di sovcute per la mancanza specialmente di quest'ultima, che le azioni nostre, le quali rilevano da cotali principi moventi, manchino di rettitudine e siano cattive più o meno, a tenore della maggiore o minore influenza che questi moventi non regolati e però per loro disgraziato easuale peodin iuclinati verso il male, hanno avuta su esse.

50. Ma per molteplici varie o diverse che possano esaere le cauae e le occasioni che muovano l'uomo all'agire; la sua naturale attività cioè, i desiderii, gli affetti, le passioni, gli abiti, la stessa tendenza alla felicità, alla quale sentendosi portato, perchè di lei privo, si aente spinto ancora a porre le azioni adattate per conseguirla, il piacere, l'utile, l'onesto; pure accanto a tutto questo, a tanti motivi di operazione, ed anche alle azioni cominciate sotto l'influenza ed impulso di cotali moventi, egli, 1.° possiede aempre le facoltà intellettive e specialmente la ragione, onde conosce le cose e le loro qualità, le azioni la loro natura e circostanze e quindi la loro ceovenienza o disconvenienza coll'ordine, e della quale deve servirsi come guida nelle sue azioni medesime per operare da uomo: in secondo luogo possiede la libertà, onde può volere o non volere, porre o non porre un azione collo sue circostanze, esercitarsi o no ad arbitrio intorno alle cose e alle loro qualità: e finalmento, fin dal primo sviluppo della ragione, possiede una cognizione più o meno esplicita della legge morale e della obbligazione che induce; onde, aiutato dalla ragione che propone il dettame e dichiara nel caso particolare la convenienza o non convenienze dell'azione, e dalla libertà per la quale può appigliarvisi o no ad arbitrio, eseguirle o non eseguirla, non esplicandosi poscia all'azione perchè la conosce opposta al retto ordine, oppure esplicandovisi ed eseguendola, perchè per la libertà può porla e per la ragione la conosce da farsi, conveniente, retta, e seconda, lo rapporto all'ordine, coordinata e sottoposta alla legge, la riveste così di tutti gli amminicoli, onde diviene individua, determinata, sua e morale.

51. L'uomo cioè essendo, siccome tutte le cose, ordinato ad un fine ultimo e fin dal primo sviluppo della sua ragione conoscendo più o men chiaramente di doverri tendere colle operazioni sue, nella cognizione delle cose e loro qualità, delle azioni e loro circostanze mediante la ragione, nel possesso della libertà per cui dietro alla cognizione può operare ad arbitrio in relazione alla medesima, e nella cognizione generale della legge naturale morale che prescrive il bene da fare doversi fuggire il male, non che della obbligazione che induce, la quale direbbesi la cognizione generalissima della norma di azione, per un giudizio alquanto determinato e circoscritto ma sempre universale, prima applica ad una classe di azioni il principio universalissimo della legge e obbligazione morale — il male è da fuggire da fare il bene —, come quando dicesse — devesi un culto alla divinità perchè è bene, non si deve rubare ad alcuno perchè è male —, che dicesi *dettame della sinderesi*; e poi per un giudizio applicatissimo alle presenti attuali sue circostanze, particolare e di fatto, prodotto da quell'abito onde individualmente od empiricamente si giudica delle cose agibili cioè dalla prudenza, determina che cosa egli, nella cognizione dell'obbligo prodotto dalla legge, delle cose e loro modi, azioni o loro aggiunti, debba fare nell'attuale presente circostanza dell'operare, come sarebbe quan-

do dicesse — il male devesi fuggire, fare il bene, ma il furto è un male, bene il culto e l'onore alla divinità, dunque io non posso nè debbo prendere questa roba che è d'altrui, e debbo inchinarmi all'Ente supremo a prestargli il culto dovuto —; il quale ultimo atto e giudizio, con cui determina ed esprime il suo dovere attuale individuale, si chiama *coscienza*. Così, dietro la prima cognizione universale e generica della legge e obbligazione morale, la ragione « nella « sinderesi giudica dell'obbiettivo delle « azioni; finalmente aiutata dalla pruden« za lo riduce ad ordine subbiettivo nella « coscienza dell'individuo »: (Taparel. par. 1.° C. 5.ª): e così, per l'operazione, giudizio ed applicazione della coscienza, l'azione dell'uomo viene concretizzata, subordinata alla legge, informata da lei; e come con ciò diviene di dominio dell'uomo e propriamente sua, diventa ancora propriamente ed individualmente morale, cioè buona o mala moralmente. Dimodochè sia pur vero che l'uomo abbia forte spinta all'azione o dalla propensione naturale in lui sviluppatasi e dall'appetito, o dall'immaginazione riscaldata, o dalle passioni, o dall'abito, ciò nulla meno non ha mai fatto il bene o il male finchè per la ragione nella sinderesi non abbia dichiarato una tal cosa come buona o mala doversi fare o non fare, e non abbia per la coscienza deliberato di dovere al presente fare o non fare così e così è finchè non lo abbia fatto od ommesso. Solamente per questi atti di ragione, di elezione libera, di coscienza, di esecuzione, l'azione diventa propria dell'uomo e viene rivestita di tutti gli amminicoli che individualmente morale la dichiarano.

52. *Sinderesi* è = un giudizio speculativo ed astratto onde viene dichiarata astrattamente la bontà o reità delle opere, ed espresso in generale il principio della obbligazione morale =; ovvero è = la cognizione dei generali principi morali =; così questo giudizio — non si deve offendere alcuno nell'onore o nella vita — è dettato dalla sinderesi. *Coscienza* si definisce comunemente = il giudizio pratico dell'intelletto che detta che cosa debbasi fare od ommettere nell'attuale individua particolare circostanza =. Però il dettame di lei consiste nell'illazione da due premesse, la prima delle quali esprime il principio della legge ed obbligazione, la seconda il rapporto che con esse ha una classe di azioni, a cui la coscienza soggiunge la conseguenza, onde dichiara l'azione presente doversi porre o no, perchè della classe espressa dalla minore su cui la legge e l'obbligazione morale stende suo dominio e comando. E poichè i giudizi di un raziocinio possono essere veri o falsi, certi o dubbi nella loro verità, probabili o no, tutti o uno soltanto; quindi avviene ancora che l'illazione dalla coscienza tirata da cotali premesse partecipi delle qualità delle premesse medesime secondo i canoni della logica, e che perciò la coscienza sia retta od erronea, certa o dubbia, probabile od improbabile. Si ha la coscienza *retta* ossia *vera*, allorquando il suo dettame discende da due premesse vere ambedue secondo i principi del dovere. Che se ambedue o una delle premesse è falsa ed erronea, *erronea* sarà la coscienza nel suo dettame. Si chiama erronea, perchè da errore procede il suo giudizio falso: che se l'errore rileverà dalla premessa più generale sarà erronea nel diritto, come sarebbe quando alcuno dicesse — a salvare la vita, il più prezioso dei beni che l'uomo possiede, può adoperarsi ogni mezzo —; se l'errore discenderà dalla premessa particolare sarà erronea nel fatto. E perciocchè l'errare può esser tale che adoperate le diligenze opportune può togliersi, ed a torlo tali diligenze dobbiam porre in opera, oppure può esser tale che cansare non si può anche adoperate le diligenze necessarie le quali forse non siamo obbligati usare, quindi la coscienza erronea è tale *vincibilmente* nel primo caso, *invincibilmente* nel secondo. Si ha la coscienza *certa* quando noi siamo nella ferma persuasione per parte nostra della liceità o illiceità dell'azione, ancorchè veramente non sia così, perchè il giudizio nostro basa su ignoranza invincibile. Si ha la *dubbia* poi quando noi non possiamo pronunziare un giudizio certo sull'onestà o malvagità dell'azione; o perchè per niuna delle parti abbiamo ragioni su cui fondare il giudizio, che chiamasi dubbio *negativo*, o perchè le ragioni sono di egual peso tanto, pel sì come pel no,

che chiamasi dubbio *positivo*. È *probabile* allorchè molte e forti ragioni stanno onde pronunziare il giudizio sulla liceità o illeceità dell'azione, quantunque altre ragioni esse pure plausibili e forti stiano pel senso opposto: è improbabile finalmente quando deboli motivi sianvi per pronunziare il giudizio in un senso e forti esistano pel senso opposto.

53. Riguardo allo scopo ed uso dei diversi dettami di coscienza queste cose tengonsi per verità e norme sicure. Egli è certo che non si può operar bene moralmente senza un dettame di coscienza, se ella è quella che subordina l'azione alla legge suo principio regolatore, e se senza principio regolatore cui sia subordinata l'azione non si può dir buona. Il perchè chiunque opera senza o contro il dettame di coscienza opera sempre male; perchè od opera senza giudizio sull'onestà e malizia, e però per parte sua già vuole il male purchè vi sia; oppure opera contro quanto dettato ed imposto gli viene siccome bene, e però direttamente fa il male.

Egli è certo inoltre che le così detta coscienza dubbia e la improbabile non possono ad uom dabbene presentare motivo di operazione. Che, ove non sono ragioni od ove sono uguali per l'una e per l'altra parte, non si può giustamente far prevalere l'una all'altra; così non può aversi motivo ragionevole di azione ove deboli sono le ragioni in opposizione ad altre forti. Laonde nel dettame di coscienza improbabile deve assolutamente lasciarsi l'azione ed emetterla piuttosto nel senso del dettame contrario che sarà di coscienza certa o probabile; nel dettame poi della coscienza dubbia deve assolutamente sospendersi l'azione, finchè per le ragioni dietro esame scoperte il dubbio non sia tolto. Che se così non può eliminarsi il dubbio e sia necessario operare, allora l'agente faccia ciò dove scopre minor male, escludendo affatto ogni malvagità nell'azione colla sua intenzione, ed in tal caso non sarà l'azione imputabile perchè necessaria. Si eccettua per altro se un tal dubbio sia originato da ignoranza volontaria direttamente o indirettamente; chè la quantità della malizia nella ignoranza volontaria la quale ha prodotto il dubbio rende imputabile per altrettanto l'azione necessaria prodotta sotto il dettame della coscienza dubbia.

54. Relativamente alla coscienza probabile è da osservare che il suo dettame mai è da seguire, quando è in confronto di un altro dettame di coscienza certa o assai più probabile, essendochè in tal caso diverrebbe improbabile, nè vi sarebbe ragionevol motivo di operare. Di più è da notare che non si può mica seguire il dettame della coscienza probabile perchè probabile, essendochè sotto quest'aspetto rimanendo sempre la possibilità del male, nè evitandosi questo con certezza sotto tale aspetto, non vi è ancora motivo ragionevole di operare, se l'agente deve escludere per operar bene non soltanto l'azione patentemente malvagia ma anche l'intenzione e possibilità di essa; onde non si dica che egli vuol il male quando al pericolo di commetterlo si espone, commettendo un'azione cui certamente non conosce ancora buona. Ma si può seguire il dettame probabile della coscienza in quantochè per giudizi e principi che a lui dalla nostra ragione fondatamente si associano possiamo passare dal dettame probabile al dettame certo di esso. Solamente adunque il dettame della coscienza probabile si può seguire quando e finchè ne porge mezzo, essociato che sia con altri morali principi, a formarne il dettame di coscienza certa.

55. Finalmente è certissima cosa ottimo essere il dettame di coscienza vera ossia retta; ed operar sempre bene chi lo segue. Quanto alla coscienza certa poi è ottima se si appoggia alla vera e retta, ed è sicura da seguire anche se si appoggia alla coscienza erronea purchè invincibile. Conciossiachè ove l'errore non è in modo alcuno conosciuto nè conoscibile e però non volontario, neppur volontaria sotto qualunque aspetto può dirsi l'azione che ha per ragione di sua produzione cotal errore, e quindi non è imputabile: anzi, essendo invincibile per l'agente, nemmeno può dirsi errore, nè l'operante ha obbligo di seguire altro dettame che quello fondato su tal errore. Se poi è coscienza certa bensì ma fondata sopra errore vincibile, in tal caso non già può operarsi contro dettame di coscienza; chè contro coscienza non si può

agire mai: e neppure si deve operare a seconda di essa, se alcun sospetto vi può essere che il dettame sue proceda da qualche errore vincibile; ma deve sospendersi l'azione finchè bene siasi appurato il dovere. Che se in ogni modo l'agente nella particolare circostanza dovesse porre l'azione, stante il sospetto dell'errore, essa sarà imputabile a proporzione della negligenza antecedente di sapere quanto si poteva e doveva sapere contro l'ignoranza, da cui è avvenuto il dettame erroneo attuale.

Conchiudendo il presente coi due paragrafi antecedenti diciamo che, in quel modo che il buono morale origina dall'Ente, come tutte le cose, ha sua base radice e scaturigine prende dall'oggettivo della legge, così riceve sua forma e compimento dal soggettivo della coscienza suo secondo necessario elemento; e che se non sarebbe senza la legge e l'imperative suo principio e fondamento, così non sarebbe nemmeno se la coscienza non gli desse forma e compimento, subordinando l'azione alla legge, questa applicando a quella nelle singolari individue circostanze.

§. 6. *Delle azioni umane e morali, loro natura principi ed ostacoli; retto e torto; bene e male, imputazione; virtù e vizi.*

56. Supposta la legge regola esterna e principio obbiettivo della moralità non che l'applicazione di essa al soggetto, e quindi congiunto l'obbiettivo col subbiettivo principio della moralità medesima, producendosi il soggetto all'azione a tenore delle sue proprietà fa le azioni propriamente dette umane e morali, sulle quali e su ciò che loro più necessariamente si lega bene è fermarsi alcun poco.

57. L'uomo è naturalmente un agente; allorquando esso si produce all'azione, o la accompagna con l'esercizio di tutte le sue proprietà distintive, che sono ragione e volontà, e quindi opera precisamente in quanto è uomo od animale ragionevole; eppur no, ed opera solamente in quanto è un agente. Nel primo caso le azioni sue con proprio nome si chiamano *umane*, nel secondo si dicono azioni od atti *dell'uomo*. Laonde l'atto dell'uomo si definisce = quell'azione che procede dall'uomo il quale non opera in modo umano =, cioè manca della cognizione ed avvertenza per parte dell'intelletto, oppure della deliberazione per parte della volontà, qual sarebbe il muovere un piede inavvertitamente: l'atto umano poi è = quell'azione che procede dall'uomo il quale, mentre opera, conosce delibera e vuole ciò che opera con quanto e questo è necessariamente connesso =, come sarebbe una passeggiata deliberatamente intrapresa; sì che mancando la cognizione o la deliberazione non sia più atto umano. Imperlanto la cognizione e la volizione libera sono le condizioni e i necessarii costitutivi dell'atto umano, in quel modo che ostacolo od impedimento alla formazione del medesimo sarà egni cosa che torrà od impedirà la cognizione e la volontà libera. Del *volontario* e del *libero* non che della cognizione è stato parlato altrove; qui dunque nulla di ciò ripeteremo a scanso di inutile prolissità; onde passiamo diritte a discorrere degli impedimenti loro. Comunemente ne vengono assegnati quattro e sono, violenza, timore, concupiscenza, ignoranza, i due primi si oppongono alla volontà, gli altri alla cognizione.

58. La *violenza* è = una forza proveniente da principio esterno onde alcuno è tratto a qualche azione contro l'inclinazione propria e resistendo colui che soffre cotale forza e costringimento =. Per la violenza ricercansi due cose: che cioè sia una forza proveniente da principio esterno a colui che è coatretto; e che costui resista positivamente con tutte le sue forze all'esterno agente: diversamente, sebbene non operi, permette di essere costretto, ove sarebbe una qualche inclinazione di volontà imputabile a chi soffre la coazione. Però la violenza altra è *assoluta*, quando cioè colui sopra cui la violenza si esercita resiste con tutte le forze; altra è *imperfetta* e parziale, quando chi è forzato non resiste quanto può all'esterna coazione.

La violenza assoluta, è chiaro, sulle azioni nelle quali si esercita, toglie assolutamente egni ragione di volontà, e quindi le rende eminentemente involontarie ed incolpevoli: la violenza imperfetta diminuisce non toglie il volontario, e perciò rende le azioni sulle quali si esercita non

involontarie, ma più o meno volontarie e colpevoli a misura della maggiore o minore resistenza che, il paziente la violenza, adoperò.

Ie psicologia parlammo delle questioni che muovonsi a questo proposito sulla coazione cadente sopra la volontà, e dicemmo, come ora ripetiamo, che non può certamente la volontà essere forzata negli atti suoi eliciti, se sono a lei interni e la violenza procede da principio esterno a chi pate violenza. Quanto agli atti imperati, quantunque possa andar soggetto alla violenza l'esterno movimento delle potenze corporee a cui per altro la volontà resista, onde non essendo nè volontario nè libero nè atto umano non è colpevole, pure non può esercitarsi la violenza sopra la volontà siccome potenza interna, come abbiam detto poc'anzi, e quindi la violenza non cadrà mai sopra gli atti della volontà imperati. Che se ad un esterno movimento del corpo, eccitato e prodotto da una forza esterna, la volontà non resisterà ma acconsentirà e lo renderà in tal guisa atto umano imperato, questo non si potrà dire coatto, ma sarà anzi facilitato nella sua produzione per l'esterna forza che lo occasionerà, ed aiuterà la energia della volontà ad esternamente compirlo.

59. *Timore* è = lo smarrimento e perturbazione dell'animo che nasce in alcuno all'aspetto di un qualche male presente o imminente =. Il timore è *grave* quando è tale da perturbare anche un forte perchè il male temuto è in sè grave: è *leggiero* allorchè il male temuto è leggiero o, se grave, non è presente od imminente. Il timor grave è *assoluto* quando il male temuto è grave assolutamente e per tutti, come sarebbe la morte, la mutilazione e simili; è *relativo* quando il male temuto, se mica per tutti non lo sarebbe, è grave per colui che dal timore del modesimo è agitato considerata l'indole sua, l'età, la condizione, qual sarebbe la perdita di una somma di denaro. A questi si aggiunge il timore *riverenziale* che consiste nel timore che l'agente ha di offendere persone care o cui si deve venerazione e rispetto; e che è grave quante volte si associno a lui minacce, o preci importune e quasi comandi, od altro per parte della persona cui si ha e si deve rispetto. Il timore è *giustamente incusso* quando chi lo incute ha diritto di incuterlo; è ingiusto quando manca questo diritto in chi lo incute. Procede da causa *necessaria intrinseca* quando nasce da principio che si trova ie quello stesso che ha il timore, come sarebbe una malattia; procede da causa *necessaria estrinseca* allorchè nasce da principio che è fuori di colui che ha il timore, come sarebbe un naufragio: procede da causa *libera* esterna quando viene incusso da un uomo.

60 Conciossiacosachè d'ordinario il timore grave in chi ne è preso non disturba talmente la cognizione da non conoscere che cosa si faccia, ma anzi gli lascia sufficiente cognizione dell'azione e sue circostanze e per conseguenza sufficiente libertà di riflessione e deliberazione, quantunque sia un forte e pressante motivo per la deliberazione e l'esecuzione dell'azione stessa, quindi, non togliendo esso nè cognizione nè deliberazione, non toglie la volizione dell'atto nè la sua colpabilità. Dissi *d'ordinario*, perchè alcuna volta il timore perturba così la mente di colui che ne è il soggetto che, o non conosce più affatto che cosa si faccia, od almeno così confusamente il conosce, che la cognizione sua non può dichiararsi essere di uomo che usa di ragione. In codesti casi, togliendosi la cognizione necessaria, si toglie il fondamento della volizione libera e quindi la ragione di atto umano a quell'azione che si produce sotto l'influenza di cotal timore. Ho detto il *timore grave*, perchè così debole è l'influenza che il timore leggiero ha sul valore dell'atto umano che si riduce ad un vero nulla. Siccome poi il timore grave è forte e pressante motivo per l'azione che si pone, perchè egli vi spinge e certo non si porrebbe se egli a porla non ci spingesse, per cui non ci lascia neppure tutto il tempo opportuno ad esaminare e ponderare le ragioni per la deliberazione, perciò, se non lo toglie, certo diminuisce il volontario e la colpabilità dell'azione, così che alcuna volta di gravemente colpabile la rende colpevole solo leggermente.

61. *Concupiscenza* è = il forte trasporto dell'appetito sensitivo verso un qualche oggetto sensibile =. Se si riflet-

te bene a ciò che viene compreso ed indicato in questa nozione della concupiscenza si troverà che essa si riduce a dire ciò che fu detto quando si definì l'affetto e la passione in psicologia. Laonde ciò che fu esposto là dell'uno e dell'altra e ciò che abbiamo dichiarato nel paragrafo quinto di questa sezione quanto alle passioni, qui si intende ripetuto in quella parte che ha rapporto alla presente materia. La concupiscenza è di due specie: *antecedente*, che previene ogni atto della volontà e grandemente influisce sopra di lui; *conseguente*, che nasce dall'antecedente consenso della volontà prestato a qualche cosa. L'una e l'altra è *grave* quando turba l'uso della ragione, è *gravissima* allorchè l'uso della medesima del tutto impedisce. La concupiscenza gravissima, perchè del tutto impedisce l'uso della ragione, annienta ancora del tutto il volontario, quindi l'atto umano e la colpevolezza. La concupiscenza grave poi, se è antecedente, accresce la propensione della volontà verso l'oggetto in quanto essa per sua natura la indirizza a volerlo e così può dirsi sotto quest'aspetto dar forza al volontario, lo diminuisce poi in quanto, prevenendo la volontà stessa nella sua azione ed inchinando con forza verso l'oggetto suo, disturba e diminuisce la cognizione dell'intelletto circa quelle cose sulle quali versar deve l'azione, cognizione a cui si riporta la volontà nella sua deliberazione. Così diminuisce ancora la ragione di atto umano perfetto e di colpa. Che se è conseguente, avvegnachè offuscando l'intelletto dell'operante possa dirsi per parte della cognizione diminuire il volontario, pure, inchinando con sempre maggior forza l'agente verso l'azione da cui essa scaturisce, aumenta il volontario, il valore dell'atto umano, della colpa e dell'imputabilità. Ciò che si è detto della concupiscenza dicasi dell'abito. Per essere esso risultato di atti volontari precedenti le azioni le quali con maggiore speditezza e facilità per la influenza di lui si produrranno, queste parteciperanno maggiormente al valore della volontà, e saranno più imputabili per la maggiore inchinazione della volontà verso loro, siccome più completamente sono umane.

62. *Ignoranza* è = la mancanza di cognizione =. Essa è *negativa* quando alcuno ignora ciò che non può o non deve sapere: è *privativa* quando ignora ciò che può e deve sapere: è *positiva* quando ignorando ciò che dovrebbe sapere, egli sa e professa l'errore contrario alla verità che ignora, e si chiama ignoranza di malvagia disposizione. Qui noi parliamo dell'ignoranza privativa. Questa è di diverse specie. Per parte dell'oggetto è ignoranza o di *gius* o di *fatto*. È ignoranza di gius allorquando l'agente ignora esservi una legge che una tale azione imponga e proibisca: è ignoranza di fatto allorchè sa esservi una legge che impone o proibisce una qualche azione, ma ignora che la sua presente azione sia contraria a tal legge. Riguardo alla volontà è o *antecedente* la determinazione di lei, o *concomitante*, o *conseguente*. È antecedente quella che è nell'operante avanti che egli si determini all'azione, ed è causa di volere ciò che tolta tal ignoranza non si vorrebbe, onde non è in modo alcuno voluta. Concomitante è quella che accompagna l'azione, ma non ne è causa di guisa che quell'azione si porrebbe ancorchè quell'ignoranza non esistesse. La conseguente è quella che nasce da determinazione di volontà, qual sarebbe in chi ommettesse di istruirsi, onde non essere costretto a fare o tralasciare alcun'azione per comando o proibizione della legge, che coll'istruirsi verrebbe a conoscere. Da parte dell'intendimento altra è *vincibile*, altra *invincibile*. Invincibile si ha quando adoperata morale diligenza non può superarsi per la cognizione dell'oggetto su cui versa: è vincibile allorchè, adoperata una diligenza comune, può superarsi colla cognizione di ciò su cui si estende. Questa è ancora di tre sorte; *puramente* vincibile quando alcuno una qualche diligenza adopra per conoscere la verità, ma insufficiente al caso; *crassa* quando trascura di istruirsi in ciò che dovrebbe sapere; *affettata* quando non vuole istruirsi di ciò che è obbligato a sapere.

63. L'ignoranza antecedente e invincibile, togliendo ogni cognizione dell'intelletto riguardo all'oggetto su cui versa, toglie intieramente per conseguenza la propensione e determinazione della vo-

lontà rispetto al medesimo, e così annienta del tutto. nell' azione che per lei si emette sotto l' aspetto in cui vi ha ignoranza, la ragione di atto umano. L' ignoranza concomitante, perchè non legata necessariamente coll' esercizio della volontà, nulla influisce sulle operazioni di lei e nulla quindi sull' atto umano. L' ignoranza conseguente o vincibile, se è puramente vincibile, ed anche la crassa in un senso, diminuisce il valore di volontario nell' azione, in quanto menoma la positiva cognizione dell' intelletto, e quindi sotto quest' aspetto diminuisce ancora la colpevolezza dell' azione; ma perchè cotale ignoranza è almeno indirettamente voluta nella sua causa cioè nella negligenza di istruirsi, così non annienta il volontario e lascia ancora tanto valore all' azione da essere imputabile e colpevole. Che se è ignoranza affettata, allora non che diminuire cresce il volontario, la ragione di umano e di colpevole all' atto. Siccome l' errore può subire le stesse divisioni che l' ignoranza, così le stesse teorie e dottrine possono stabilirsi rispetto al medesimo.

64. *Moralità* dicemmo già essere ciò onde si apprende una qualche azione essere buona o malvagia; e meglio moralità può dirsi essere la stessa bontà o malvagità di cui un' azione può essere vestita. In ontologia dicemmo ancora il *buono* generalmente essere ciò che possiede realità e perfezione, il male essere l' opposto. *Perfezione* dicesi avere un oggetto qualunque allorquando è fornito di tutto ciò che ad essere, ad essere qual è e deve essere compiutamente concorre, diversamente si avrà imperfezione; un' azione pertanto sarà buona alloraquando avrà perfezione, cioè possederà tutto ciò che deve concorrere a costituirla determinatamente e compiutamente quale deve essere: se qualche cosa le mancherà sarà cattiva, e nell' un senso e nell' altro sarà morale. Ma noi diciamo moralità essere ciò onde si apprende un' azione essere buona o cattiva; la moralità perciò guarda solamente alle azioni e, richiamando qui la osservazione posta in ontologia ove si parlò delle diverse specie di buono, applicandosi la moralità di che parliamo ad apprendere e distinguere le azioni buone dalle cattive, delle quali ultime è capace solamente l' uomo; così trattando di moralità parliamo di quella onde sono suscettibili le azioni che fa l' uomo e precisamente quelle che fa l' uomo in quanto opera da uomo, cioè le azioni umane; essendo assurdo cercare moralità in ciò che non ne è suscettibile, quali sono le azioni puramente dette *dell' uomo*. In conseguenza la moralità rileverà da ciò che concorre a costituire buone o malvagie le azioni umane. Indi qualunque azione prima di essere morale deve essere umana; e perchè deve essere umana per essere morale, tutto ciò che torrà ad un' azione ragione di umana le torrà ancora la ragione per caratterizzarla buona o mala moralmente; ma perchè ad essere morale prima deve essere umana, quindi risulta come, sebbene alla moralità concorra la natura di umano nell' atto, ciò che questo costituisce non basta per costituire l' atto umano morale. Rilevasi da ciò per qual ragione i trattatisti di morale comunemente distinguono nell' atto umano l' *entità fisica*, che consiste in ciò che rende umano l' atto, e che è la cognizione dell' intelletto la determinazione della volontà, se l' atto umano è l' atto che con cognizione di fine procede dalla libera volontà dell' uomo; e l' *entità morale*, cioè la sua perfezione o imperfezione morale, la rettitudine, onestà o turpitudine di cui può essere vestito, e che da principii si desume diversi da quelli onde è formato l' atto umano. Ma in che cosa dovrà riporsi, onde desumere cotesta entità morale, da che rilevare cotesta perfezione o imperfezione dell' atto umano?

65. L' Ente è quegli che fece tutte le cose, e come sapientissimo tutte le cose ordinò a fini peculiari e ad un fine universale. Nell' ordinare tutte le cose ai loro fini o particolari o universali lor diede mezzi ed indirizzi e norme onde asseguirli, e prescrisse loro che verso il proprio fine corressero e si servissero a quest' oggetto dei mezzi che loro somministrò, e gli indirizzi e norme seguissero che loro assegnò per conseguirli indubitatamente e perfettamente. In cotale prescrizione, come è chiaro, era inchiuso che niuno non solamente osasse di contraddirvi per parte sua; ma che nemmeno alcun altro essere impedisse, distur-

basse o deviasse dal fine, indirizzo, norma e strada, per la quale deve giungere al fine. Questa prescrizione costituisce, come abbiam detto, la legge eterna. Nell'osservanza ed esecuzione di cotal prescrizione del creatore sta riposta l'esecuzione e conseguimento dell'ordine, la perfezione, che è il bene vero e reale; nella violazione della medesima, o però nel disturbo dell'indirizzo, si ha disordine ed imperfezione, che è il male. La prescrizione fatta a tutte le creature di conservare l'ordine posto dal creatore nella natura e l'indirizzo da lei comunicatole per ben correre al fine, fu loro imposta a tenore o in rapporto alle proprietà di ciascuna di esse e di ciascuna classe, e a tenore delle proprietà loro questa prescrizione adempiono. Così le creature irragionevoli l'ordine di creazione per parte loro osservano necessariamente e senza conoscerlo; le ragionevoli, perchè fornite di intelligenza e di libertà, lo conoscono e liberamente lo adempiono, oppure gli si oppongono e lo disturbano; conseguendosi però sempre l'ultimissimo fine del creatore, la manifestazione degli attributi di lui, siccome già si disse ove parlammo dell'ordine teleologico della realtà. Così la creatura ragionevole, perchè fornita di intelligenza e di libertà, conosce come tutte le cose, tra le quali essa è compresa, abbiano dei fini, dei mezzi prescritti dal creatore, indirizzi e norme per assequir quei fini, e come esista dal creatore stesso un comando di conservare non disturbare l'ordine da lui impresso e posto nella creazione, ordine che consiste appunto nei fini, mezzi, indirizzi e norme per conseguire cotali fini, e nei rapporti fra tutte queste cose: e quindi ella ha la conoscenza della legge comunicatale dal creatore nell'atto della sua creazione, che si esplica e sviluppa di mano in mano che va sviluppandosi la sua ragione, mentre sperimenta nel tempo stesso che ne ha la conoscenza, come questa prescrizione e comando, avendo imperio, facendosi sentire ed osservare da tutte le altre creature, si fa sentire da lei pure in guisa che, sebbene provi che non la costringe con forza fisica, la lega non ostante, la obbliga, le impone un peso morale e però la necessita moralmente; sì che quantunque sempre provi in sè la potenza di opporsegli, scorge per altro e sente che, se gli si oppone, si trova in disturbo, agitazione, contrasto e contraddizione con sè stessa. Perlochè la creatura ragionevole, mentre fornita di intelligenza e di libertà ha la cognizione della legge mediante la prima e nella seconda si sente legata dalla medesima legge, scorgendo agitazione, contrasto e contraddizione nell'opporlesi, benchè la potenza anche prossima di opporlesi senta sempre di possedere; di fatto peraltro e veramente sa, sente, prova e vede di essere obbligata ad osservare la legge, a conservare non disturbare l'ordine posto nella natura dal creatore, a dover ella tendere al suo fine peculiare e all'ultimo, a dovere adoperarsi acciocchè le altre creature tendano ai loro, a non impedirle, disturbarle o deviare dall'ordine, indirizzo e norme ricevute per conseguire ciascuna il proprio fine peculiare e tutte l'universale e ultimo: e però in tutte le sue azioni individue sente di essere tenuta a doversi adoperare in guisa che, ed ella stessa nei suoi atti, nei pensieri o negli intendimenti all'ordine si uniformi in quanto a sè ed in quanto alle altre creature, sì che nessuna abbia intenzione di deviarne alcuna dal suo indirizzo; e le altre creature indirizzi così che, tanto riguardo agli oggetti loro, quanto riguardo alle circostanze, come nelle intenzioni sue rispetto ad esse, sempre vadano di conserva e siano in rapporto coll'ordine stabilito nella creazione, non vi sia perturbazione, impedimento o guasto del medesimo, il che se vi sia o no le verrà detto e testimoniato dalla sua ragione, la quale è come la ministra di cui si serve il creatore per manifestare i fini, i mezzi, gli indirizzi, le norme e i loro rapporti, il suo volere, la legge e i comandi alla natura intelligente. Indi avviene che in tutte le individue circostanze delle azioni che l'uomo emette come uomo, egli vedesi spontaneamente associato dal giudizio della sua ragione, che dichiara quella tal azione essere in rapporto all'ordine e doversi fare, oppure essere in opposizione con lui e non doversi fare; giudizio che si chiama il dettame della coscienza: dato sfogo, eseguito ed osser-

vato il quale, giusta le dottrine proposte nell' antecedente paragrafo, nessun contrasto prova con sè stesso, e quindi di fatto si trova in rapporto colla perfezione, trova cioè aver fatto bene e l'azione sua trova buona; laddove quando non sia osservato ed eseguito ma anzi sia stato violato, prova la riprensione della ragione, trovasi in contrasto con sè stesso, in opposizione coll' ordine e nell' imperfezione; cioè trovasi nel male e mala trova l' azione sua. Da tutto questo a ragione può conchiudersi la entità morale, che vale l' onestà o turpitudine dell' azione, doversi computare e desumere, e consistere nel rapporto che essa ha con la legge e col giudizio della coscienza, nell' essere cioè conforme ed informata, onde risulta buona, ovvero difforme da essa, onde risulta mala: da esse dico che dai moralisti sono dette le *regole* della moralità o dei costumi in ordine al bene, cioè la legge regola esterna, la coscienza regola interna; e che da noi sono state chiamate sopra *principi* della moralità, uno, cioè la legge, obbiettivo, l' altro, la coscienza, principio subbiettivo, dei quali avendo già nei precedenti paragrafi trattato a lungo qui nulla ripetiamo.

66. La moralità adunque risulta dalla conformità o difformità delle azioni emane dalla legge e dal dettame di coscienza, principi e ragione della moralità stessa, una esterno principio ed obbiettivo, l' altra principio interno e subbiettivo. Ma la legge nel comandare, essendo per natura sua estesa, incircoscritta ed universale, ed abbracciando gli oggetti, le loro circostanze, gli atti, le modificazioni, le relazioni ed anche gli aspetti sotto i quali possono conoscersi, impone appunto che gli oggetti intorno cui versa l' azione, e si lascino correre ai fini cui sono indirizzati per quei mezzi e norme onde vi sono indirizzati e regolati nei loro indirizzi, e si agevolino, per quanto ne appartiene, a conseguirli; perciò ne proibisce di deviarli, non solo di fatto ma anche coll' intenzione, dai loro fini. E poichè le azioni umane non si hanno senza gli oggetti intorno a cui versano, così la moralità, essendo dalla conformità o difformità delle azioni umane dalla legge e coscienza, che nei loro dettami si stendono riguardano e si applicano agli oggetti delle azioni medesime, loro circostanze, ed alle intenzioni dell' operante che si esercita intorno agli oggetti stessi, rileverà necessariamente anche da queste tre cose; onde avendo suo principio universale nella legge e coscienza, perchè senza il dettame della legge e della coscienza non può concepirsi opera nè buona nè mala, riguardando ed applicandosi la legge e la coscienza coi loro dettami agli oggetti, loro circostanze, e fine dell' agente, da questi la moralità dimana immediatamente, ed in questi i suoi principi particolari ha e ritrova.

67. *Oggetto* dell' azione umana dicesi propriamente = ciò che si fa o la cosa intorno a cui l'azione si esercita =; non la cosa o l' azione in sè stessa nudamente considerata, ma la cosa e l' azione in quanto dall' agente viene appresa in rapporto all' ordine di creazione, al fine universale, alla retta ragione. Così il furto non consiste nel prendere qualche cosa, ma nel prendere la roba altrui contro il volere del padrone, il che si concepisce essere contro il retto ordine delle cose. Or appunto perchè l' oggetto intorno cui versa l' azione per sè stesso può vestire la natura di conforme o difforme dall' ordine, dalla legge e dal dettame di coscienza, come sarebbe l' amare l' Ente supremo, il prendere la roba altrui; quindi la moralità ha suo primario principio particolare nell' obbietto. *Primario* cioè, perchè, avanti del fine e delle circostanze onde può aversi ragion di bene o di male, in ogni azione devesi supporre l' oggetto intorno cui versa. Che se l' oggetto in sè stesso nè convenisse nè si opponesse al retto ordine e alla ragione, allora la moralità rileverà dal fine e dalle circostanze.

68. Più volte abbiamo già detto che cosa sia il fine, e però qui ci dispensiamo dal ripeterlo. Quanto alla materia presente egli è certo che l' operante come libero e intelligente ch' egli è, all' opera e all' oggetto intorno cui l' opera versa può aggiungere un fine e destino a cui questi non tendono per natura loro, fine e destino che può essere conforme o difforme dall' ordine, dalla retta ragione, dalla legge e dal dettame di coscienza,

come sarebbe se alcuno rubasse per fare elemosina, ovvero per aver mezzo di ubbriacarsi: il fine impertanto è il secondo principio particolare onde emerge la moralità.

69. *Circostanze* diconsi quegli aggiunti che possono accompagnare e per ordinarie accompagnano le azioni umane, in quanto appunto tutte le azioni per natura loro sono concrete e determinate. Coteste circostanze sono comprese ed accennate in questi capi principali espressi da quel verso latino dei moralisti — quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando —, cioè la condizione dell'agente, l'azione e le sue condizioni, il dove, i mezzi, il modo, il tempo dell'azione medesima. Or poichè anche le circostanze possono aggiungere all'azione cui accompagnano una conformità o una difformità dal retto ordine e dalla ragione, conformità o difformità che l'azione non aveva per sè stessa; siccome chiaramente apparisce dall'esempio di un furto fatto in luogo sacro che riveste turpitudine maggiore di quella del semplice furto, e dall'esempio di un atto di religione fatto in pubblico e in caso in cui altri può prenderne edificazione spirituale, il qual atto maggiore bontà riveste di un atto privato di religione; così le circostanze a ragione vengono dette il terzo principio immediato e particolare da cui rileva la moralità.

70. Indi considerata la moralità dal lato dell'oggetto, del fine e delle circostanze, si vede essere di due sorte, oggettiva cioè e soggettiva. *Oggettiva* si dice quella che si desume dal materiale termine dell'azione cioè dall'oggetto intorno cui l'azione si esercita. Poichè, come dicemmo poc'anzi, vi hanno degli oggetti di azione i quali sono e si presentano alla cognizione dell'operante rivestiti per natura loro di conformità o difformità coll'ordine di creazione, col fine universale, e colla retta ragione, così è indubitata cosa che vi sono delle azioni positivamente ed obbiettivamente buone, siccome ve ne sono di quelle positivamente ed obbiettivamente malvagie. E quindi, perchè l'amore e il culto che si può prestare all'Ente supremo si affaccia alla cognizione nostra siccome conforme alla retta ragione, all'ordine di creazione, al fine universale, in quella guisa che difforme da essi ci si affaccia l'odio o l'avversione al creatore; così il primo sarà in sè stesso un bene, il secondo un male. Che se l'atto onde si esprime l'amore o il culto alla divinità si eseguisce nel modo che più conviene all'ordine, alla retta ragione ed al fine universale, allora l'amore e il culto anzidetto diverrà buono non solo obbiettivamente ma subbiettivamente e nell'esecuzione, in quella guisa che non solo obbiettivamente, ma anche subbiettivamente malvagia diverrà l'azione che l'odio esprime, posto che si eseguisca con quel mal'animo, cattivo fine e disposizione, che più dall'ordine allontana ed è contro la retta ragione. Perciò moralità *subbiettiva* è quella che si desume dal termine formale dell'azione, dal fine cioè o dalle intenzioni colle quali l'agente la eseguisce. Invero è stato spiegato sopra come l'agente nell'azione sua può all'oggetto unire un fine a cui l'oggetto non tende per sè stesso, e come cotal fine può essere conforme o difforme dall'ordine e dalla retta ragione: ed in quella maniera che un fine estraneo a quello cui tende l'oggetto per propria natura può l'operante prefiggersi nell'azione, così può intendere quello stesso a cui tende per se l'oggetto, come quando nell'elemosina intendesse il sollievo del povero nè più nè meno. Or poichè nell'un caso e nell'altro si ha dal fine ed esecuzione dell'opera una conformità o difformità dall'ordine e dalla retta ragione, quindi da questi, che tutti sono nel soggetto operante, si ha una moralità dell'azione, che per ciò si chiama soggettiva. Anzi, poichè chi opera da uomo non può operare se non dietro cognizione dell'oggetto e dei fini cui può essere indirizzato, onde determinarsi in rapporto ad alcuno di quelli; che altrimenti chi non ha direzione nell'azione non può dirsi operare da ragionevole: e poichè la moralità, della quale parliamo, si ha solamente per e nelle azioni umane, che necessariamente esprimono determinazione dietro cognizion di fine, la forma della moralità pertanto risulterà necessariamente dal fine non da altro. Ed ecco perchè può dirsi a ragione la moralità obbiettiva non essere propriamente mora-

lità od almeno non essere formale e compiuta se non si aggiunge la subbiettiva.

71. Aggiunto poi il fine dell'operante all'azione, secondochè esso è conforme o disformo dall'ordino e dalla ragiono, l'opera stessa diviene o buona totalmente o perfetta; quando in lei si riunisca bontà di oggetto di fine e di aggiunti; o buona nell'oggetto e nella esecuzione ma pure imperfetta per disordino involontario, allorchè nell'esecuzione le si aggiunga tale allettamento che l'agente sia strascinato anche contro voglia a scostarsi alquanto dal retto ordine, come avviene in quelle azioni, sebbene oneste o doverose, nelle quali si assecondano gli appetiti e le passioni; o mala e rea assolutamente tanto riguardo all'oggetto come riguardo al fine, allorquando e per l'un capo e per l'altro l'azione contraddice al retto ordine e alla ragione, reità che può essere grave, quando del tutto si oppone all'ordine e alla retta ragione, oppure leggiera, quando le si oppone in parte solamente od imperfettamente è con lei in rapporto; o finalmente buona e perfetta di doppia bontà, quando alla bontà oggettiva e al fine onde questa si intende la bontà di un fine estraneo alla bontà dell'opera lo si aggiunga: siccome malvagia di doppia malvagità può riuscire, quando alla reità oggettiva una reità di fine estraneo le si connetta.

72. Siccome d'altra parte vi hanno certi oggetti di azioni che per sè nè sono conformi nè sono difformi dall'ordine e dalla retta ragione, così vi hanno degli oggetti quanto alla moralità indifferenti, e però anche delle azioni indifferenti obbiettivamente considerate: così il passeggiare, l'alzare da terra un sasso e simili per sè non sono nè in rapporto di conformità nè in opposizione col retto ordine, sono dunque per sè indifferenti. Ma conciossiachè chi opera non può operare da ragionevole senza stabilirsi un fine dell'azione sua o senza indirizzarla a qualche cosa; poichè ogni atto umano, siccome concreto e determinato per natura sua, siccome atto che procede dall'uomo in quanto conosce delibera e vuole lui e tutto ciò che necessariamente con lui si connette, non può supporsi esistere se non in quanto dall'operante viene appreso come rispondente a qualche scopo e conducentevi, siccome approvabile o disapprovabile dalla retta ragione, eseguibile impertanto e da farsi come lecito o da ommettersi in quanto illecito; così viene a determinarsi subbiettivamente, ad acquistare moralità praticamente, la quale sarà di bontà se ciò che costituisce quell'atto o a lui si riferisce sarà conforme all'ordine, se difformo sarà di malvagità. Ed in tal modo rimane sciolta la questione la quale si propone dai moralisti; se cioè si diano atti indifferenti: essi si danno oggettivamente considerati, considerati come si dice in *specie* od in astratto, non possono esistere se si considerano soggettivamente, in individuo, in concreto. Poichè l'indeterminazione dell'oggetto dell'azione viene determinata, o dalla natura o costitutivi dell'azione umana, o dal fine secondo e particolare dell'agente, o dalle proprietà accidentali dell'oggetto, cioè dalle circostanze; e così l'atto acquisterà moralità soggettiva e formale, che costituisce la vera e propria sua onestà o malizia. Indi ad avere azione buona moralmente duopo è avere oggetto buono o almeno indifferente, fine buono, e circostanze buone; che se l'oggetto conterrà difformità dalla retta ragione o se esso indifferente, alla retta ragione si opporrà il fine particolare dell'agente, o se anche questo buono alcuna circostanza o proprietà accidentale dell'oggetto o dell'azione sarà difforme dall'ordine, tutta l'azione sarà malvagia giusta quel comune adagio — bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu —.

73. *Bene* e *buono* dicesi = ciò che possiede perfezione =; *male* è il suo opposto. La perfezione può concepirsi o rispetto alla realità ed esistenza, o rispetto alla cognizione e verità, o rispetto all'ordine, conseguimento e conservazione dell'ordine; tre specie di beni però si danno, *metafisico* e *fisico* si ha nel primo caso, *intellettuale* nel secondo, *morale* nel terzo: e poichè il male è l'opposto cioè la negazione di bene, così si ha nella negazione della realtà il male metafisico, nella negazione della verità, cioè nell'errore, il male intellettuale, nella negazione e violazione del retto ordine il male morale. L'Ente o Dio è la

perfezione assoluta ed infinita nell' essere, nel conoscere, nell' operare, egli dunque è il bene o buono infinito in ogni genero: e poichè negazione di lui non può darsi sotto nessuno dei sensi esposti in cui è perfezione, così male assoluto non si dà. Siccome d' altra parte la creatura è limitata nell' essere e nel conoscere, e però può allontanarsi dall' ordine nell' operare; quindi nella sua limitazione porge fondamento alla formazione del concetto di male, che è concetto negativo, ed esprime solamente, come abbiam detto, la negazione di bene. Il male metafisico non può dirsi propriamente un male se è qualità necessaria della creazione e delle creature. Rimane il male intellettuale e morale di cui è capace la sola creatura ragionevole, siccome la sola che può cadere in errore e che può deviare nelle sue azioni ed opporsi al retto ordine e alla ragione. E poichè il male morale è costituito dall' opposizione dell' azione alla proscrizione della legge e al dettame di coscienza, così l' applicazione delle parte oggettiva della moralità al principio soggettivo rispetto all' azione ne dà fondamento alla nozione di malo morale, come ne dà fondamento alla formazione della nozione di bene morale in quante che questo viene costituito dalla conformità dell' azione alla legge e al dettame di coscienza.

74. Dalla stessa applicazione del principio oggettivo della moralità al principio soggettivo si ha il fondamento alla formazione delle nozioni di diritto e di torto. Poichè, poste il comando della legge e il dettame di coscienza, o l' uomo coll' azione sua loro si conforma oppure loro si oppone. « Nel conformarvisi (la volontà dell' uomo operante al dettame « della legge e della coscienza) che fa « elle? ella va *diritto* al fine a che naturalmente ella tende, epperò suol dirsi volontà *retta* o *dritta*, *dritto l' atto* « osala il *moto* con cui ella vi tende. Ecco d' onde sorge in noi la prima idea « di *rettitudine morale* che riceve poi « tante e sì svariate applicazioni: *il fine*, « primo principio dell' ordine morale, è « il fonto d' ogni idea di *dritto*, siccome « all' opposto il deviarne è la prima origine del *torto morale* ». (Taparelli — Saggio Teoret. — part. 1. c. 6.).

75. L' applicazione anzidetta del principio oggettivo e l' unione col principio soggettivo della moralità dà ragione ancora alla formazione del concetto di imputazione. Imperocchè, supposto il dettame della legge e della coscienza, coll' uniformarvisi l' uomo coll' azione sua o coll' opporvisi facendo il bene o il male morale, forma la perfezione o l' imperfezione sua; tale imperfezione o perfezione cioè che, dipendendo onninamente dalla cognizione e deliberazione di sua volontà onde costituisce l' atto umano, dipende onninamente da lui ed egli ne è onninamente l' autore, sì che non si può attribuire ad altri che a lui. Or dicesi *imputazione* l' attribuire che si fa l' atto umano a colui che lo produsse dichiarandonelo autore e facendolo responsabile del medesimo e di tutto ciò con che necessariamente è connesso. L' imputazione ha per primo effetto il concetto di stima o di disistima; inquantochè l' atto morale imputato all' agente non si può concepire se non siccome perfezione od imperfezione sua, e quindi da chi il considera non si può non concepirne *rispetto* se per l' atto buono ha acquistato perfezione, *disprezzo* se da imperfezione rimase affetto per l' azione malvagia. Secondo effetto dell' imputazione è il merito e demerito a premio o a pena. Infatti la imputazione sta nello attribuire l' atto all' operante in tal guisa che si dichiara responsale e del medesimo e di quanto con lui è connesso necessariamente. Or perchè ciò? Perchè retta ragione richiede che se, nel concepire stima di chi opera il bene e si rende perfetto o nel concepire disistima di chi opera il male e si rende imperfetto, si ha da rimunerare alcuno ad incoraggiarlo oelle azioni ed atterrirlo e trattenerlo dallo emetterle, deve farsi il primo col retribuire ed aggiungere bene a chi fece il bene, il secondo col retribuire ed aggiungere male a chi fece il male; perchè nell' atto umano-morale, facendo l' operante ciò che dipende da lui fare e non fare, si concepisce conforme all' ordine aver diritto di crescere nel bene chi al bene per parte sua si uniforma e si allontana dal male e però meritar premio, non aver diritto al bene ma anzi doversi abbandonare al male e doversene aggiungere a chi per parte

sua devia dal bene ed in braccio al malo si getta, cioè meritar castigo.

76. Venendo ora a conchiusioni sulle dottrina esposte: se l'atto morale per essere tale suppone l'atto umano, ciò che rende l'atto non umano gli toglie la ragione di morale, e però la violenza assoluta, la concupiscenza antecedente, l'igeoraeza invincibile, reederanno oon imputabili le azioei che si facessero sotto la loro influenza; al contrario, siccome aventi più o meoo ragione di umane, così saraneo più o meno morali ed imputabili quelle azioni cho si compiono sotto l'influeeza della violenza relstiva, della concupiscenza conseguente, del timore, dell'ignoranza vincibile. L'igeoraeza l'errore, l'incertezza, vincibili, non scusano nelle trasgressione dei naturali doveri; che se sooo invincibili reudono incolpevole l'azione che dalla loro influenza scaturisce. Quanto all'incertezza poi, dove e quando esisto, prima di operare cerchi l'agente di torla di mezzo per principi diretti o indiretti, formandosi ue dettame certo di azione; altrimenti l'operare suo sarà imputabile a colpa, perchè mancando di dettame certo manca di norma e misura certa di onestà.

77. Finalmente l'applicazione del principio obbiettivo al principio subbiettivo della moralità e la loro unione coesiderata nell'atto umano ne porge mezzo a ben chiarire il concotto di virtù o di vizio. Poichè essendo la virtù uella nozione che comunemente no vien data, = ue abito che inclina al bene =; ed il vizio = un abito che inclina al male =; siccome dietro il dettame della legge e di coscienza producendosi l'uomo all'azione fa il beee coll'uniformarvisi o il male coll'opporvisi, così può riflettersi, che tanto ie un caso quanto nell'altro può determinarsi ad operare o per uoa attuale disposizione della volontà, ovvero lo forza di una propensione contratta col replicare atti della medesima specie. Nel primo caso si ha l'atto puramente buono o cattivo, nel secondo caso l'atto virtuoso o vizioso, l'atto cioè che procedo da abito inclinaete al bene o al male, avendosi pel primo la virtù pel secondo il vizio. *Virtù* adunque = è una propensione a fare il beuo che perfeziona l'uomo =: *vizio* all'opposto è = uea inclinazione abituale a fare il male che detorpa l'uomo e lo deforma =. La virtù può considerarsi ie quanto è uea inclinazioee a fare il bene o semplicemeete una coeformità col retto fine radicata nell'animo a divenuta permaeente, od in quanto è l'atto di cotale propensione e la coeformazione transitoria ma attuale dell'operante col retto fine. Nel primo caso la virtù è solamente nel suo principio a fondameeto, nel secondo la virtù è nella sua forma ed attualità. E poichè ie quanto abito essa riceve esisteeza dalla ripetizione di atti della stessa specie, così come atto ella di coetinuo cresce rafforza e ravvigorisce sè stessa e fa che il suo soggetto partecipi viemmeglio al buono, oggetto delle sue brame, e a poco a poco lo leva sopra di sè. Esseedo poi due cose opposte tra loro vizio e virtù, ciò che si dice dell'uea si deve intendere dell'altro ma ie senso opposto.

78. Se la virtù e il vizio sono abiti inclinanti ueo al bene, l'altro al male, già è chiaro che, sebbene diverse specie di virtù si eeumerino da alcuni quali sarebbero le intellettuali, le meccaniche, le morali, qui non prendiamo a trattare che della *morali*. Queste si chiamano così perchè hanno relazione all'azione umana ed all'effettuazione del bene, siccomo vien dichiarato dall'esposta nozione geeerica di virtù. Le virtù morali sono *primarie* dette meglio *cardinali* e sooo quelle che sono come il fondameoto delle altre; sono *secondarie* quelle che uascooo dalle prime. Le virtù cardinali sono quattro, prudenza, giustizia, temperanza e fortezza.

79 *Prudenza* è = la virtù morale o l'abito di bae giudicare dei mezzi particolari di azioee eel fare il bene e di volgerli ad onesto e retto fine =. La prudenza perciò è quella virtù che ne guida in tutte le nostre individue azioni acciocchè buone siano e viepiù che è possibile siano lontaoe dal male. Onde in quel modo che si pone la prima, può dirsi essere siccome la direttrice delle altre virtù. Offici e parti della prudenza sono, consigliare rettamente, ben giudicare e beoo prescrivere ciò che deve farsi. E però duopo è che la prudenza a ben rispondere ai suoi offici sia accompagnata 1.° da esperieeza onde dai dati del pas-

sato rettamente giudicare del presente; 2.° da criterio per ben applicare alle circostanze presenti i dati del passato e giustamente risolvere ciò che riguarda all' attualità; 3.° da sagacità penetrante per congetturare sul futuro a cansare ciò che potrebbe sopravvenire come dannevole all' atto: 4.° da accortezza ad inventare spedienti per opporre a ciò che sovraggiungesse di nocevole all' atto: 5.° da circospezione ad evitare tutti gli ostacoli del bene; 6.° da docilità in chiedere ed ascoltare i consigli opportuni a ben indirizzarsi nell' operare; che sono le virtù originate dalla prudenza.

Alla prudenza si oppone 1.° la temerità o l' inconsiderazione, onde si osa operare precipitosamente, con audacia e senza riflessione sull' azione suoi mezzi e circostanze, per cui per le più o non si compie e si compie con tali imperfezioni che la rendono turpe e inonesta: 2.° l' incostanza, per la quale facilmente si abbandonano le risoluzioni prese, non essende state prese dietro saggia riflessione: 3.° la negligenza, onde si manca della dovuta solerzia e cura per eseguire bene ciò che fu risoluto. L'accortezza poi può divenir frode o aicaità, quando nel trovar mezzi ed inventare espedienti per opporre a ciò che all' atto può sopravvenire di nocevole si adoprino mezzi inonesti e dannosi altrui. La circospezione se è eccessiva può divenire ansietà, pusillanimità, esitanza. La docilità può divenire dabbennaggine o debolezza lasciandosi consigliare e regolare dagli incapaci.

80. Il vocabolo *giustizia* può intendersi in quanto esprime un abito che inclina all' ordine, all' onesto, al retto, od in quanto esprime la conservazione delle proporzioni di ordine e di eguaglianza fra più individui. Nel primo caso a giustizia si dà un significato universale, intendendola per amore di ogni virtù, a tenore del carattere onde il comun parlare accenna chi pratica ogni virtù, chiamandolo giusto. Nel secondo caso giustizia esprime particolarmente la seconda delle virtù cardinali, la quale comunemente si definisce = la perfetta e costante volontà e risoluzione di attribuire a ciascuno il suo =. La giustizia è di due sorte; *commutativa*, e riguarda i patti, i contratti, i cambi ec. la quale prescrive di dare o rendere altrui a proporzione aritmetica quanto precisamente gli appartiene: *distributiva*, e riguarda l' applicazione dei premii o delle pene, la quale prescrive di applicare appunto il premio o la pena a tenore dei meriti. Parti ossia virtù che nascono dalla giustizia sono 1.° la religione, per la quale a Dio si rende il dovuto culto: 2.° la pietà, onde la debita venerazione e rispetto si rende ai genitori e alla patria: 3.° l' ossequio, onde i doveri si rendono alle persone costituite in dignità: 4.° la gratitudine, onde si conserva riconoscenza e memoria verso coloro che ci beneficarono: 5.° la vendetta, cioè la giusta punizione del malfattore senza animosità: 6.° la veracità, cioè la manifestazione del vero ad altrui: 7.° l' amicizia, onde altrui si porta amore perchè lo merita, e onde siamo pronti e disposti a fare quanto è onesto servigio di altri: 8.° la liberalità, per la quale si soccorre volentieri altrui coi propri beni gratuitamente.

Alla giustizia si oppone l' *ingiustizia* che è = l' abito onde si tende a defraudare altrui di ciò che gli appartiene =, o ciò si faccia rispetto alla giustizia commutativa, non rendendo quanto si ricevette o si deve sia nella qualità sia nella quantità, o ciò si faccia rispetto alla giustizia distributiva non ragguagliando la mercede alla fatica, il compenso al danno, il premio alla virtù, al delitto la pena. Alla religione si oppone l' irreligione, quando non si riconosce nè si venera alcuna divinità, e la superstizione, cioè un culto improprio ed inconveniente: Alla pietà e alla gratitudine l' ingratitudine: All' ossequio la noncuranza e il disprezzo: alla vendetta l' apatia e l' insensibilità: Alla veracità il mendacio: all' amicizia l' avversione l' odio e l' apatia: Alla liberalità la prodigalità e l' avarizia.

81. *Temperanza* è = la virtù morale od abito che regola gli inordinati appetiti e concupiscenze del corpo non che gli affetti e passioni dell' animo =. Allorchè la temperanza si indirizza a moderare gli appetiti e concupiscenze del corpo, o prende di mira quelli che sono diretti alla conservazione dell' individuo allora è astinenza o sobrietà, secondo che intende a regolarci nel modo e nelle cir-

costanza del prender cibo o dell' usare delle bevande per non oltrapassare il giusto mezzo; o prende di mira quelli che sono diretti alla conservazione della specie; e allora è pudicizia se intende ad eliminare dalle azioni nostre tutto ciò vi può essere di indecente; o castità quando ci insegna ad astenerci dai piaceri e soddisfazioni illecite; o continenza la quale tempera e modera i cattivi movimenti della concupiscenza. A queste parti della temperanza altre si uniscono e tengono dietro, e sono, la verecondia, che abborre ciò che si oppone al pudore e alla temperanza; l' onestà, cioè la decenza negli atti; l' urbanità, per la quale si conserva decenza e si tiene il giusto mezzo nei giochi, negli scherzi e nelle stessa allegria a cui alcuna volta ci abbandoniamo nelle conversazioni e nelle compagnie. Allorchè poi la temperanza si indirizza a moderare gli affetti e le passioni dà origine e si produce in altre virtù che ritrovano anch' esse necessariamente da lei; cioè « se imporrà tal sobrietà alla « bramosia di sapere che ordini il cono« scimento del vero alla moral perfezio« ne senza traboccare nelle intemperan« ze della *curiosità*, sarà *studiosità;* se « tale al desio di grandezza che la cerchi « nel vero senza traboccar nell' *orgoglio*, « sarà *umiltà;* se tale all' amor del de« coro che lo ottenga senza degenerare « in *fasto*, sarà *affabile gravità;* se tal « al desiderio di lode che brami anzi ot« tenerla col merito che mendicarla colla « *vanità*, sarà *modestia* ». (Taparelli — Saggio teoret. — parte 1.ª C. 10 pag. 200.) Che se le temperanza si indirizza a tenere in freno quell' appetito onde siamo portati a ricambiar male con male e risentirci contro chi lo fece, che è l' ira, allora si chiama mansuetudine. Alla temperanza si oppone in primo luogo *l' intemperanza* che è = l' abito cattivo inclinante alla soddisfazione del pravi desiderii, tendenze, concupiscenze, e passioni = : indi le si oppongono tutti quei vizi che si oppongono alle virtù nate da lei. Così all' astinenza si oppone la gola, oppetito disordinato del cibo; alla sobrietà l' ubbriachezza, disordinato appetito ed uso della bevanda con offesa dell' uso di ragione: alla castità, pudicizia, e continenza la lussuria, appetito disordinato di ciò che conduce o si riferisce alla conservazione della specie: alla verecondia ed onestà l' impudenza: all' urbanità la rozzezza e la scurrilità.

82. *Fortezza* è = quella virtù morale od abito che inclina la volontà dell' uomo ad incontrare coraggiosamente, far loro fronte e respingere quando si può i pericoli e le fatiche che impediscono l' operazione del bene, a sopportare con pazienza con alacrità e costanza gli uni e le altre quando non si possono cansare, per conseguire qualche vero e considerabil bene =. Laonde la fortezza ha come due parti, incontrare con coraggio e respingere quando si può i pericoli e le fatiche, sopportarli con pazienza quando non si possono cansare. Indi cinque sono le compagne e quasi le figlie della fortezza: 1.° la magnanimità, virtù che inclina ad intraprendere opere grandi ed eroiche e però ad affrontare coraggiosamente i pericoli e le fatiche che intralciano ed impediscono l' operazione della virtù, il conseguimento del bene: 2.° la fiducia onde l' operante confida di vincere le difficoltà che s' attraversano all' esecuzione del bene: 3.° il coraggio onde ai pericoli resiste: 4.° la pazienza, onde sostiene da forte il peso dei mali senza abbandonarsi nè alla disperazione nè a speranza troppo lusinghiera; essa però non è insensata stupidità di apatico, ma virtuosa equanimità di saggio che sente il peso dei mali senza soccombervi: 5.° la perseveranza, che consiste nel durare nel proprio proposito onde condurre a compimento e termine ciò che saggiamente fu risoluto o cominciato, ad onta di lunghe e gravi difficoltà.

Alla fortezza si oppongono 1.° la timidezza onde si paventano di soverchio i mali, le fatiche e i pericoli, così che ne rattiene dall' affrontarli e combatterli; simile è la pusillanimità: 2.° l' audacia e temerità, che consiste nell' affrontare imprudentemente pericoli e mali e fatiche in tempo, in luogo, in modo che disapprova la retta ragione: 3.° alla confidenza si oppone la disperazione e la timidezza: 4.° alla pazienza l' insensatezza e l' apatia: 5.° alla perseveranza la incostanza e l' ostinazione.

83. Lo spingato impertanto sono le quattro principali virtù, da cui sono eri-

ginate od alle quali vanno di concerto tutte le rimanenti, nel possesso ed osservanza delle quali troverà l'uomo la sua perfezione vera nella vita presente e si farà strada a conseguire nell'altra l'ultimo suo fine; siccome da questo si allontanerà e farà la propria imperfezione ed infelicità, se agli opposti vizi si darà in braccio; i principali dei quali, onde rilevano tutti gli altri, sono, come ognun dee sapere, sette cioè, superbia, avarizia, lussuria, gola, ira, invidia, accidia. E così, avendo l'uomo per ultimo fine la glorificazione del suo Creatore, se a lei egli si indirizzerà mediante la ragione prendendola di mira in tutte le sue operazioni, egli subordinerà sè e le azioni sue alla legge e al dettama di coscienza; e così, facendo la virtù, creerà insieme col suo creatore quel buono a cui fu moralmente ordinato, nel quale avrà l'appagamento pieno delle sue facoltà e con ciò la beatitudine, fine ultimo a cui tende necessariamente nelle azioni sue, movente immediato o mediato alle medesime, che si identifica poi con quel fine che ebbe il Creatore nella creazione di lui. Onde si avvera ciò che dicevamo in altro luogo, che cioè il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine, dalla quale mezzo per lui è la virtù, mezzo a questa è la libertà e l'azione umana-morale, principio dirigente la ragione.

§. 7. *Diritti e doveri in genere.*

84. La legge che, nella forza obbligatoria cui inchiude, per la coscienza dall'uomo viene applicata a sè stesso, costituisce la prima origine radicale dei doveri ed in astratto ed in particolare, ed esprime naturalmente il diritto. Conciossiachè se la legge impone e porta seco la forza di obbligare, già per natura sua lega generalmente la mente dell'uomo, che le è soggetta, col dovere; e se l'uomo, sentendosi moralmente obbligato dalla legge, alla circostanza particolare per l'atto di coscienza applicando alla sua azione presente la legge stessa, e quella subordinando a questa, si dichiara moralmente stretto a fare o non fare alcuna cosa, già per la coscienza viene ad imporsi e prescrivere il dovere in particolare. Che se la legge per natura sua ha vigore obbligatorio, la legge per natura sua esprime il diritto: al che il diritto insiede radicalmente nel principio oggettivo della legge, la legge lo esprime, e costituisce insieme l'origine del dovere nella sua forza obbligatoria, la quale non si può concepire senza di colui cui si imponga cotesto obbligo.

85. *Diritto* è = la facoltà di esigere alcuna cosa da un altro, o di avere e di possedere qualchecosa, o di emettere certe azioni a cui altri non si può opporre giustamente =. *Dovere* al contrario = è e consiste nella forza morale onde ci sentiamo stretti ad emettere alcune azioni perchè come buone comandate, a lasciarne altre perchè come cattive proibite; a non opporci a che altri abbia, possegga e faccia ciò che ha diritto di avere, di possedere, di fare =. Queste due nozioni di diritto e di dovere fanno conoscere chiaramente come diritto e dovere siano opposti tra loro e necessariamente relativi. Poichè intanto vi è diritto di fare avere ec., in quanto altri giustamente non può opporsi a chi ha, possiede, fa ec.: ed intanto vi è dovere, in quanto altri può fare od avere ciò, che chi ha dovere, non può impedire che si abbia e si faccia: intanto vi è il *dovere* in quanto si deve a qualcheduno, in quanto cioè di fronte al *debitore* sta il *creditore*, come dice Taparelli. E poichè diritto come *facoltà di fare* si intende indipendentemente e prima di impedimento di fare: però diritto è anteriore a dovere di priorità metafisica e logica. Potenza e facoltà di fare prima, radicale, indipendente, assoluta, innanzi tutto si concepisce in Dio; e forza morale onde viene stretta ad assecondare i voleri e gli ordini da Dio stanziati nella creazione la sente la creatura. Adunque la origine del diritto si ha in Dio, quella del dovere nella creatura. La legge che nel suo principio non è altro se non la volontà divina, la quale impone alle creature specialmente ragionevoli di conservare non disturbare l'ordine e l'armonia da lei stabilita nell'universo, costituisce il diritto assoluto nel suo principio, la divina volontà, e crea il dovere assoluto nel suo termine, le creature, alle quali la legge si applica e cui obbliga. Indi propriamente parlando l'uomo nasce senza diritti, nascendo setto-

posto ed obbligato alla legge: diritti possiede solamente Dio, e l'uomo per titolo di esistenza e di creazione non ha altro che doveri. Egli ha doveri verso Dio primamente, poi verso tutte le altre cose; inquantochè posto con loro nel mondo per la conservazione dell'ordine e per concorrere al fine universale non può nè col fatto nè coll'intenzione alcuna di esse impedire o disturbare, ma anzi tutte per quanto è da lui deve secondare acciocchè all'ultimo fine giungano più perfettamente che è possibile. I doveri che stringono l'uomo, oltre quelli verso Dio, si estendono generalmente a tutte le cose, perchè tutte le cose hanno natura e qualità proprie, cui egli deve rispettare; e perchè tutte le cose sono con lui in una relazione qualunque, dalla quale sempre emergono dei doveri. Così, come dicemmo già, non vi ha atto indifferente in individuo, perchè se l'uomo opera da uomo non opera mai senza un fine, e il fine dell'agente cade sempre per diretto o per indiretto sotto la legge. Dio per altro che, creando l'uomo, lo pose nell'universo in relazione con tante altre cose, siccome per queste relazioni a lui impose dei doveri, di rispettarle cioè e secondarle nelle loro azioni ed indirizzi onde camminano verso il loro fine; così respettivamente a queste assegnò comandi, onde l'uomo non disturbino nell'esecuzione delle norme ed indirizzi per cui corre al fine suo. E poichè dovere non si dà senza respettivo diritto si che se l'uomo ha doveri verso tutto le cose con cui ha relazioni, queste in certo modo hanno dei diritti sopra lui, in pari modo se le altre cose della creazione hanno dei doveri verso l'uomo, l'uomo respettivamente ha dei diritti a fronte di loro: diritti i quali perchè procedenti dalla concessione di Dio che pose l'uomo in rapporto colle altre creature, si possono chiamare relativi o comunicati, se di originari non ne ha per titolo di creazione come abbiam detto. Ma qui è giusto riflettere che, trattando dei doveri e dei diritti scambievoli fra l'uomo e le altre creature, siccome diritto e dovere non si concepisce se non in quanto la nozione sua si basa e si riporta alla moralità, così deve intendersi l'uomo bensì aver dei doveri verso tutte le creature impostigli e prescritti dalla legge, perchè essa nel riconoscere le relazioni fra l'uomo stesso e le altre cose, comanda a lui capace di apprendere ed osservare i comandi, di non guastarle o violarle; ma non averne propriamente verso lui le cose incapaci di intelligenza e di ragione, perchè in tal guisa incapaci di moralità; e per conseguenza i diritti che egli possiede essere relativi solamente agli altri uomini, in quanto potrà egli in molte circostanze aver facoltà di avere, possedere, usare e fare cose nelle quali i suoi simili non lo possono impedire di esercitare questi titoli, ma lo debbono anzi rispettare, non estenderai di più.

86. I diritti e i doveri primieramente si dividono in assoluti e relativi. Diritto *assoluto* è la facoltà di avere, possedere, esigere, fare ec., che non dipende da alcuna condizione od oggetto, quale si ritrova in Dio. Dovere *assoluto* è la forza morale onde altri è costretto a rispettare chi opera e si serve del suo diritto, indipendentemente da qualunque condizione, limitazione o riguardo, quale si trova nell'uomo rispetto a Dio. Diritto *relativo* è il potere di fare avere ec. che alcuno possiede rispettivamente ad alcuni altri, che riguardo a costui hanno dovere in ordine al suo diritto, ed alla sua volta hanno diritti rispetto a lui; e però dovere *relativo* è la forza morale onde altri si sente obbligato a rispettare chi ha, possiede, opera ec. a tenore del suo diritto, rispettivo sotto altri aspetti ai diritti di colui che in questo caso è legato dal dovere: relativi sono i diritti e i doveri degli uomini tra loro. I diritti inoltre nell'uomo si distinguono in diritti ricevuti o comunicatigli da Dio secondo la *natura* ed in diritti *acquisiti*. I primi sono quelli che egli ha ricevuto da Dio e che possiede in quanto è una creatura con un fine proprio e speciale ed in rapporto colle altre creature; i secondi quelli che possiede in quanto è creatura ed uomo è collocato in un dato stato a lui connaturale, è posto in ordine alla sua natura in rapporto co' suoi simili. Questi ultimi sono acquistati o per fatti legittimi o per patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. *Patto* è = il consenso della volontà di due

o più persone nelle stesse promesse e sul medesimo oggetto —. Or poichè nell' essere una creatura di una classe determinata con un proprio fine speciale egli in primo luogo ha un esistenza e facoltà e caratteri distintivi, perciò diritti che primi secondo la natura egli possiede ricevuti dal creatore sono: 1.° il diritto di vivere e di esistere, cioè di serbare intiero lo stato suo e però il diritto di conservare sè stesso: 2.° il diritto di perfezionar sè stesso o tendere ed incamminarsi colle azioni sue al proprio fine: 3.° il diritto di far tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di sè stesso. Siccome poi dietro l' esistenza egli è costituito nello stato di società, quindi i diritti da lui acquistati in cotale stato relativi alla conservazione e perfezionamento di sè, al potere e libertà di usare, all' uso medesimo di quanto concerne la conservazione e perfezionamento di sè sono · 1.° il diritto di occupare, possedere, servirsi, perseverare ad occupare e difendere dall' aggressione altrui quelle cose di questo mondo che sono necessarie a sovvenire e soddisfare i suoi bisogni; in quanto esse, create per sopperire ai bisogni degli uomini tutti generalmente, determinatamente per nessuno, per l' atto legittimo dell' occupazione vengono determinate ad essere di dominio o proprietà di chi primo in stato di bisogno le trova se le appropria e se ne serve; posto per altro che l' oggetto da occupare non sia già stato occupato da altri, perchè con tal fatto essendo divenuto già proprietà di uno non potrebbe più soggiacere al diritto di un altro. 2.° Il diritto di occupare, possedere, servirsi e difendere dall' aggressione altrui quelle cose che già occupate da altri furono irreparabilmente perdute; purchè da lungo tempo siano state perdute così che non più se ne possa trovare il legittimo primo possessore: in quanto che in tal caso dette cose ritornate allo stato di natura divengono proprietà del primo occupante che ne abbisogni. 3.° Il diritto di difendere dall' attacco altrui e di continuare a possedere quelle cose che opportune a provvedere ai suoi bisogni furono possedute da lui per lunghissimo tempo in buona fede, sull' indubitabile giudizio cioè che fossero sue, ancorchè in vero fossero di altrui, diritto che si chiama di *prescrizione:* in quanto tutti gli uomini spontaneamente hanno così convenuto per torre le liti nella società, e d' altra parte chi ha posseduto un oggetto e buona fede per lungo tempo lo ha posseduto a buon dritto equiparabile al diritto di occupazione, che non può mai venir meno per dubbi in contrario. 4.° Il diritto di servirsi di quanto la società stessa presenta a tutti i suoi membri per la conservazione e perfezionamento loro, per il miglior uso dei mezzi condecentivi, o per salvare dall' aggressione altrui la proprietà se di ciò che fa acquistato legittimamente. 5.° Il diritto di possedere e difendere ciò che da altri gli fu liberamente dato in via di convenzione e di patto. 6.° Finalmente il diritto alla stima degl' altri uomini ed alla conservazione della sua buona fama ed onore, finchè colle sue malvagie azioni non abbia demeritato ciò; e quello di essere soccorso ne' suoi bisogni. I diritti e i doveri si dividono ancora in perfetti ed imperfetti. Dicesi diritto *perfetto* la facoltà di fare, avere, possedere, difendere ec. la quale, mentre esprime ciò che assolutamente è in ordine alla retta ragione sì che il suo contrario sarebbe assolutamente vero disordine e male, è dichiarata dalla legge naturale: i diritti di cui si è nominatamente parlato finora sono perfetti. E questi sono o *connaturali* all' uomo o acquisiti chiamati ancora *ipotetici* perchè dipendenti da qualche condizione, stato, fatto o patto, dei quali si è parlato sopra. Dicesi diritto *imperfetto* la facoltà di avere, possedere, fare ec. derivata da sola convenienza di retta ragione; tale è il diritto di chiedere l' elemosina, od un favore ed ajuto dal prossimo a procurarsi qualche vantaggio. Questo diritto diviene perfetto allorchè chi lo possiede versa in estrema necessità. Sono doveri *perfetti* quelli che dipendono dalla positiva e chiara prescrizione della legge, nei quali l' azione che li esprime o l' ommissione non è legata a condizione o limitazione, ma è sempre così le potere dell' uomo farla essere o no che costituisce malvagi e scellerati coloro che la omettono, quando dovrebbero porla, e viceversa; così sono perfetti quei doveri che nascono dal principio — sii giusto —. E que-

sti sono ancera o coesaturali se sono in rapporto coi diritti secondo natura, ovvero acqeistati che si chiamano anche ipototici se sono in relazione e corrispondenze dei diritti ipotetiei. Soeo doveri *imperfetti* quelli che nascono da sola convenieoze di retta ragione, da naturale equità, eon da preciso comando di leggo, e nei quali l'azione ohe li esprime non sempre è in nostro potere farla esistere; tali quelli che nascono dal principio — sii beeefico —; si sottintende, se puoi e quanto puoi. Questi possono divenire perfetti, se chi ha il diritto rispondente è in estreme necessità. I doveri si distinguono ancora in propriamente detti tali, ed impropriamente chiamati doveri. Sono doveri *propriomente* detti quelli nei quali la *forza* morale che inchiudono ed esprimono non sta di fronte alla facoltà morale di esigere ciò e che essi spingoeo; se, come abbiamo riflettuto soprs, dovere è relativo a diritto, in quelle guisa che debitore sta a froete di creditore, nè si può dovere se non si deve a qualcuno. Sono doveri *impropriamente* detti quelli, nei quali la forza morsle che inchiedono non sta di fronte alla facoltà morale di esigere eiò e cui esai spingono; di guisachè sono deveri da un lato e per una parte solamonte, non sono doveri compiutamente, sono debiti che pel debitore sono veramente debiti, ma noo esistendo il creditore che li possa esigero, restano debiti impropriamente detti: tali sono quelli che l'uome ha verso le oreature irragionevoli, le quali non essendo capaei di diritto vero, e eiò che in esse può chiamarsi diritto essende stabilito dalle prescrizione della legge eterna e esturale solamente senze che esse vi partecipino ettivemente e subbiettivamente, un debito compiuto e proprio noe costituiscono per l'uomo. Perciò a soddisfare a cotesti doveri eon deve l'uomo nè cel fatto nè coll'letenzione perturbare o deviare alcuna ereatura dal proprio indirizzo, ms aezi tutte per quanto è de sè secondare nella strade per la quale corrono al proprio fine, e tanto basterà intieramente.

87. Data la nozione di diritto e dovere ed esposte lo loro divisioni, non che i principali diritti che l'ueme possiede come creatura ie rapporto coe altre creature e co'suoi simili, verrebbe ore a trattore dei diritti e doveri in specie ed in particolare. Ove per altro a ben determinare le nostra materie credlamo buona cosa riflettere che tanto il diritto il quale è una *facoltà*, come il dovere il quale è una *forza* morale basa sulle moralità e che quindi di diritti e di doveri non ne sono capaci propriamente altro che coloro i quali sono capaci di moralità; di moralità non sono capaci ohe gli esseri forniti di intelligenza e di volontà, oiuè Dio e gli uomini, dunque questi solamente sono capaci di diritti e di doveri, el che a trattare in particolare dei diritti e doveri si tratterabbe dei diritti e doveri di Dio e degli uemini. Ma Dio, siccome l'Essere assoluto e indipendeete, non può andare soggetto a doveri, possiede soltanto diritti che in lui sono assoluti; e l'uomo siccome necessariamente dipendeete sotto qnest'aspetto non ha se noo dei doveri. Però non si può trattare dei doveri di Dio, se è asaurdo ricarcarne in lui; daltronde quanto ai diritti si dice e in generale e ie particolare tutto quello che si può e dee dire, quando si diee che, essere assoluto qual è, ha diritto di faro ed esigore tutto ciò che gli piace e non ripugna, mentre intanto dei diritti suoi si tratta ancora ove si espoegono i doveri dell'uomo verso lui che hanno di frente i suoi diritti. In secondo luogo eon possiamo trattare dei diritti originari ed essenziali dell'uomo, se per ragione di origlee non ha che dei doveri. Siccome per altro, create, fu posto in rapporto colle altre creature e in tale stato le soggettò il creatore a dai doveri, quindi, essendo relativi dovere e diritto, per queste relazieni venne ad acquistare anche dei diritti, dei principali dei quali avendo fatto cenno poc'anzi, non rimane se non a spiegarli meglio e trattare dei rimanenti e dei doveri. I doveri suoi non sono altro che l'espressione dei rapporti eei quali si trova, perchè letaoto deve in quanto si trova in rapporto con coloro cei deve: ora i rapporti suoi sono eon un essere superiore, con sè stesso, cogli esseri creati capaci di moralità come esso; i suoi doveri ie particolare adunque sono siccome di tre classi perchè verso tre oggetti; vele e dire i doveri verso l'Essere e lui supe-

riore, cioè Dio, i doveri verso sè stesso, i doveri verso i suoi simili. Di questi importanto tratteremo distintamente in tre paragrafi distinti. E poichè dovere e diritto sono correlativi e contrari ei che ciò che si dice di uno deve intendersi dall'altro in senso opposto; così nel parlare de suoi doveri verso Dio si verrà a spiegare i relativi diritti di Dio sopra lui; nello spiegare i doveri suoi verso sè stesso verranno e intendersi i respettivi suoi diritti; in qual modo che verranno a particolareggiarsi i suoi diritti riguardo agli altri uomini nei diversi stati condizioni e circostanze, nello esporre i suoi doveri verso i suoi simili nei diversi stati condizioni e circostanze.

§. 8. *Dei doveri dell' uomo in ispecie; e prima di quelli verso Dio.*

88. Dio è l' Essere *a se*, assoluto, indipendente, perfettissimo, principio e fine, autore, creatore, ragione e governatore di tutte le cose. Come tale egli non va soggetto a nessun dovere, e possiede tutti i diritti che colla possibilità e non ripugnanza possono conciliarsi. Egli è *a se* e indipendente, dunque non può essere sottoposto all' esigenza di alcuno: egli è principio, autore e ragione di tutte le cose; egli perciò può fare tutto ciò che gli aggrada quando non involga ripugnanza, ed egli può esigere da tutte le sue creature esecuzione delle leggi e comandi che loro imponga, non che venerazione, rispetto, lode, amore, riconoscimento da quelle che sono capaci di dimostrargliele, glorificazione da tutte, ciascuna in modo loro proprio e adattato alle loro proprietà. L' uomo è un esistente, un essere fatto da Dio per sua libera volontà e benignissima bontà, condizionale, contingente, però creatore e dipendente onninamente dal suo creatore. Tutto ciò che egli è od ha perciò lo è e lo ha da Dio per di lui somma immensa bontà. Egli impertanto non può avere nè ha diritti rispetto a Dio, solamente può avere ed ha doveri verso lui, che risultano dalla totale e necessaria sua dipendenza da lui come da suo principio e creatore. Questa totale e necessaria dipendenza dell' uomo da Dio, come oggetto contingente da essere necessario, costituendo una relazione necessaria dell' uomo con Dio, anteriore ad ogni altra relazione sotto qualunque aspetto, dichiara i doveri dell' uomo verso Dio anteriori ad ogni altra specie di doveri. I doveri dell' uomo verso Dio sono in rapporto ai diritti di Dio sopra le sue creature, espressi per i suoi attributi; i quali diritti fondandosi nell' autonomia ed assoluto dominio di Dio medesimo sopra tutte le cose create fanno vedere chiaro i relativi doveri dell' uomo fondarsi nell' assoluta sua sudditanza e dipendenza da Dio, in forza della quale egli con le sue proprietà e facoltà sia tenuto a manifestare di riconoscere da lui sè quanto è ed ha. L' uomo è composto di corpo e di anima fornita di intelligenza e di volontà, col corpo e coll' anima adunque coll' intelligenza e colla volontà è tenuto per suo assoluto ed essenziale dovere a manifestare la sua sudditanza e a manifestare di riconoscere da Dio quanto è od ha. I diritti di Dio verso l' uomo sono di essere rispettato per quello che è e però di essere conosciuto, di essere amato, ubbidito e glorificato; l' uomo adunque deve per sua condizione di contingente venerare Dio per quello che è, e però prima di tutto intendere e conoscerlo meglio che può per non averne un' idea che gli disdica, amarlo, ubbidirlo e glorificarlo: tuttociò daltronde costituisce la religione, i doveri dell' uomo verso Dio importanto consistono in ultimo nella religione; la quale è = quella virtù onde si rende il dovuto e legittimo culto a Dio =, essendo il culto = il complesso di tutte quelle azioni onde siamo tenuti secondo il dettame della retta ragione a prestare il dovuto ossequio ed onore a Dio =. Laonde l' uomo deve a Dio religione coll' intelligenza indirizzandosi ad averne la cognizione più perfetta che gli è possibile per non pensar nulla di disdicevole a quest' Essere perfettissimo, e soggettando la sua mente e volontà a credere le verità che lo riguardano: devegli religione colla volontà, amandolo quanto e come si deve: gli deve religione coll' anima e col corpo prestandogli culto interno ed esterno, adorazione, lode, riconoscimento ec., ubbidendo ed osservando le sue leggi, glorificandolo per quanto può.

89. In primo luogo adunque l'uomo deve religione a Dio coll' indirizzare a lui la sua intelligenza a conoscerlo per quello che è per quanto lo può conoscere, e coll'assoggettarsi a credere le verità che lo riguardano. Dio invero è il principio da cui l'uomo ebbe origine, ed è il fine a cui è indirizzato, a cui tende e da cui deve essere reso felice; or sarebbe imperfezione e disordine nell'uomo non conoscere il principio di sua esistenza e delle sue proprietà, siccome lo è non conoscerne il fine; egli è adunque conveniente a retta ragione, giusto e doveroso che l'uomo applichi la sua intelligenza a conoscere Dio. Dio è l'Essere perfettissimo, or sarebbe disdicevole a retta ragione avere di lui un'idea che non gli si affacesse, lo rappresentasse cioè quale non è o non lo rappresentasse qual è; l'errore daltronde si causa collo studiarlo attentamente; dunque l'uomo deve indirizzarsi per la sua intelligenza a conoscere Dio. L'uomo essendo necessariamente da Dio ha dovere manifestargli e riconoscere la sua dipendenza da lui, manifestargli la sua gratitudine, amore timore e venerazione in modo degno del medesimo; ma come farebbe ciò se un degno concetto non ne avesse? Un degno concetto di lui si acquista solamente collo studiarlo e intendere a conoscerlo qual è. L'uomo ha molti doveri verso Dio ai quali non potrebbe soddisfare senza la cognizione dei suoi attributi, da cui solamente vengono ad essergli spiegate molte doverose pratiche verso di lui, egli dunque ha dovere di applicarsi a ben conoscerlo. Infatti l'essere perfettissimo non si può non amare, però Dio si amerà come conviene se si conoscerà per l'essere perfettissimo che è, ma non sarà l'uomo acceso di amore verso lui se non studiandolo non ne avrà quel degno concetto di perfezione assoluta quale egli possiede. Dalla cognizione dell'immensità ed onnipresenza di Dio l'uomo è condotto a guardarsi sempre e dovunque da ogni azione turpe, per non essere veduto da chi tutto vede, e non esserne punito. Dalla cognizione dell'immutabilità l'uomo viene raffermato nella fiducia che deve riporre in lui. Dalla providenza è condotto a concepire confidenza nella sua bontà e giustizia, per cui nè di soverchio si lascia esaltare dagli eventi prosperi nè abbattere dagli avversi, ma tutto da lui riceve siccome proprio bene, mostrandone gratitudine a chi gliel compartisce, ben sapendo come nel mondo ogni cosa è regolata da una sapienza e potenza infinita. L'incomprensibilità gli mette riverenza, la giustizia, timore; la potenza, autonomia, e dominio su tutte le cose rispetto ed ossequio a lui, e così si dica dei rimanenti attributi. È empietà ed ingiustizia non parlare convenientemente ed onorevolmente di Dio; d'altra parte a parlarne degnamente duopo è averne degna cognizione; questa solamente si acquista coll'applicarci a conoscerlo; l'uomo dunque ha dovere di applicarsi a conoscere Dio. L'uomo è naturalmente portato alla verità perchè essa solamente è l'adequato oggetto della intelligenza, e quindi per naturale tendenza è obbligato a cercarla dovunque si trova per soddisfare alla esigenza della facoltà di intendimento; vero e verità assoluta, prima, perfettissima, sostanziale è Dio; egli dunque ha dovere principalmente di indirizzarsi a conoscere cotesta perfettissima ed assoluta verità; e giunto a conoscerla, aderirvi con tutta la forza della sua mente e volontà, perchè appunto è la verità essenziale, che, come inchiude ed è principio di ogni verità così esclude perfino l'ombra dell'errore; ed aderirvi con ferma persuasione sia quando egli per le vie ordinarie e naturali l'abbia scoperta come verità, sia quando essa stessa si sia per vie straordinarie e soprannaturali manifestata. Perlochè l'uomo prima d'ogni altro ha dovere di religione di ricercare e di credere che Dio, l'Ente assoluto, autonomo, perfettissimo, autore, governatore, regolatore provvidentissimo di tutte le cose, è, onde debitamente soddisfare ai doveri suoi verso lui; e di credere fermamente e sinceramente a tutto ciò ch'egli ha rivelato di sè a tenere l'uomo più facilmente lontano dall'errore su molte sublimi verità che lo riguardano, o ad istruirlo di altre a cui naturalmente non poteva giungere. Qui non si starà a provare la possibilità la convenienza la necessità, il fatto positivo della rivelazione, perchè è piuttosto oggetto di altra scienza; basta al soggetto pre-

sente poter asserire il dovere dall' uomo di consentire alla rivelazione qualora esista. E questo dovere è dimostrato dalla naturale e necessaria tendenza dell' uomo al vero.

90. In secondo luogo l' uomo deve religioso a Dio colla volontà, amandolo, e quegli altri atti di volontà emettendo che all' amore riguardo a lui si riportano. Lo deve amare perchè è l' Essere perfettissimo e il sommo bene, se l' oggetto proporzionato del nostro amore è appunto il bene e l' essere perfettissimo, e il sommo bene non si può pensare senza che subito infiammi all' amore di sè chi lo pensa. Lo deve amare per corrispondenza, perchè Dio per il primo ama l' uomo e gli si professa amico. Lo deve amare perchè è il suo fine, ed oggetto perfettissimo costituirà la sua beatitudine col lasciarsi godere ed amare da lui. Ove devesi distinguere l' amore onde si può amare Iddio in quanto è il sommo bene, e l' amore onde si ama Iddio perchè fino dell' uomo costituirà la sua felicità col lasciarsi godere da lei per l' intendimento e per l' amore: il primo si chiama amore perfetto, il secondo amore imperfetto. Conciossiachè vi siano stati alcuni che hanno dubitato se l' amor perfetto sia possibile, parrebbe chiaro doversi conchiudere cotesto amor perfetto almeno non doversi dire strettamente doveroso per l' uomo. Puro siccome nell' intendere e conoscere Dio per quello che è si giunge facilmente a conoscerlo per l' Essere perfettissimo e pel sommo bene, e siccome l' Essere perfettissimo e sommo bene non si può pensare senza che subito infiammi chi lo pensa all' amore verso sè e a compiacersi perciò della sua perfezione e bontà, se oggetto necessario dell' amore è il bene e la perfezione; perciò non solamente è possibile l' amore perfetto, ma almeno insieme coll' imperfetto, qual suo fondamento, è anche doveroso. Lo deve amare perchè è suo creatore, e perciò siccome tutto quanto è ed ha ricevette da lui, così quanto continua ad avere tutto gli discende da lui suo conservatore e provvido regolatore. Perciò a lui deve riconoscenza e sincera gratitudine. Deve perciò spesso volgere a lui il suo pensiero e ringraziarlo dei benefizi onde lo colma di continuo. E perchè appunto amare non si può se non si pensa a lui così deve esser oggetto principale dei suoi pensieri, al che ordini e sè e le azioni sue a lui, sia come perfezione assoluta sulla quale deve modellarsi la perfezione limitata, sia come essere e bene perfettissimo in cui va a compiersi e a mettere foce il bene creato. E questa è appunto la regola e il segno del vero e sincero amore verso Dio: Chi ordina sè e il suo operare a Dio, occupandosi di adempiere con precisione si propri doveri tutti, ama veramente Dio; chi al contrario protesta d' amare Dio ma dimentica i suoi doveri e sè con le proprie azioni a lui non ordina è un mentitore. Conciossiachè il verace amore di Dio non si può separare dalla esecuzione dei suoi voleri e comandi, e dove ne sia disgiunto quell' amore è falso, simulato, interessato o superstizioso.

91. All' amore va connesso il timore che è di due sorte, figliale e servile. Il timore figliale nasce dall' amore e consiste in quel disturbo onde è agitato chi n' è preso, il quale trae origine dal dispiacere ch' ei prova al pensiero di recare disgusto a chi egli ama e venera: il timore servile nasce dalla pena ed origina dall' avversione che chi ne è preso sente verso la punizione sancita dal superiore contro chi viola qualche comando. Pel timore figliale si teme più la colpa che la pena, pel timore servile più la pena che la colpa. Dio deve temersi dall' uomo di timor figliale e di timore servile. L' uomo deve amare Dio, perchè il buono sostanziale, perchè benefico, perchè l' ultimo suo fine e sua futura felicità, come è stato dimostrato sopra; dunque deve ancora guardarsi e temere di fare cosa che egli riprovi o che siano di dispiacere di colui cui ama. Dio è potentissimo, giustissimo ed immutabile; deve adunque l' uomo temere grandemente i castighi minacciati da lui ai violatori della legge, e però deve ben guardarsi dal fare azione che possa essere punita da Dio.

Parimente essendo tenuto ad amarlo deve avere ferma fede e credenza alla sua veracità e fedeltà. Se infatti lo amo già è stretto con lui in amicizia, d' altronde il solo sospettare dell' amico annienta amore scambievole ed amicizia.

Così ancora, fondato nella sua giustizia, santità e immutabilità deve avere in lui ferma speranza di conseguire da lui la felicità perfetta quandochè sia in premio del suo ben operato, in quel modo che le pene delle sue azioni malvagie, posto che ne avesse commesse, dovrebbe attendersi e paventare da lui, liberalissimo rimuneratore della virtù, severissimo punitore del vizio.

92. In terzo luogo l'uomo deve a Dio religione e coll'anima e col corpo, prestandogli cioè culto interno ed esterno con tutti quegli altri atti che il culto esprimono. Che cosa è culto lo abbiamo detto poco fa: esso poi altro è *interno*, e consiste in quegli atti onde col solo animo prestiamo il dovuto ossequio a Dio; altro è *esterno*, e consiste negli atti di animo e di corpo insieme onde il dovuto ossequio a Dio esprimiamo. Dividesi ancora in culto *privato*, che riguarda gli atti di religione i quali si debbono porre da ciascheduno individuo, e in culto *pubblico*, il quale riguarda la dimostrazione di religione cui è tenuta la società umana. Or in primo luogo l'uomo deve a Dio culto interno sia privato sia pubblico. Infatti essendo l'uomo da Dio come tutte le cose, da lui avendo quanto ha ed è, ed essendone dipendente, è conforme a retta ragione e doveroso che egli riconosca la sua esistenza, tutto sè stesso e la sua dipendenza da lui non che la superiorità infinita di lui a sè, non fare il che sarebbe superbia, vizio capitale e disordine sommo, riprovevolissimo: or quest'atto onde l'uomo riconosce la superiorità e dominio di Dio sopra tutte le cose non che la propria dipendenza da lui, porta l'uomo stesso ad umiliarsi al cospetto del medesimo Dio e a tributare colla volontà e col cuore omaggio alla sua grandezza, che dicesi *adorazione*, e si fa col solo spirito, dunque l'uomo deve a Dio culto interno. Sopra abbiamo dimostrato come l'uomo ha dovere di intendere e conoscere Dio, ed abbiamo pure dimostrato come conosciutolo ha dovere di amarlo, perchè essere perfettissimo e buono essenziale è il primo oggetto dell'amore; così abbiamo notato come deve amarlo perchè l'ultimo suo fine e oggetto beatificante; che deve amarlo perchè suo creatore e provvido regolatore; e che però deve essergli riconoscente e ringraziarlo dei benefici onde di continuo lo ricolma; che per amarlo deve pensare a lui e pensandovi deve da essere ragionevole che egli è modellare le sue proprie azioni sulle leggi e comandi di lui, ordinare perciò ed indirizzare sè, le sue potenze e l'esercizio loro al medesimo. Abbiamo esposto ancora come lo deve temere e in prima di timore figliale, al che si guardi bene dal commettere azione che possa essere di suo disgusto ed offesa, poscia anche di timor servile in guisa che si guardi da peccati anche a motivo della pena ch'ei minaccia ai malfattori: come amandolo debba aver fiducia e credenza nelle sue parole e promesse, la scambievole deferenza tra gli amici fomentando assaissimo l'amore; e come fidente nella sua bontà potenza e giustizia debba da lui sperare il premio promesso ai buoni come paventare il castigo minacciato ai malvagi, il che buone risoluzioni gli ispirerà a seguire il bene e a fuggire il male. Or tutto questo esprime venerazione e culto dell'animo umano inverso a Dio; dunque l'uomo gli deve culto interno. Poichè è sommamente conveniente alla retta ragione pensar bene di Dio, perciò l'uomo ha dovere intendere a ben conoscerlo per averne un concetto degno di lui, e così godendo della sua eccellenza e perfezione fare che altri ancora la conoscano e se ne dilettino e ne concepiscano venerazione; or questo è un prestare culto interno a Dio, a lui dunque culto interno si deve. Ed in tal modo mentre si rende il debito culto a Dio si acquista il mezzo per cansare i suoi contrari, che sono; *idolatria*, e consiste nell'adorare qualche essere che non è Dio; *empietà*, e consiste nel non riconoscere nè adorare alcuna divinità; *superstizione*, e consiste nello adorare Dio in modi indegni ed inconvenienti a quella infinita maestà e perfezione. Che se l'uomo è da Dio ed è dipendente da lui, deve procurare di piacere agli occhi suoi; ciò d'altronde non meglio potrà conseguire che coll'innocenza ed interna pietà, e così procurando di conformarsi più che può a lui, innocenza e santità per natura; or ciò è culto interno. E deve a lui volgersi spesso colla preghiera. Conciossiachè Dio come creatore è pa-

drone di ogni cosa e di tutto è il sapiente provvido regolatore; l'uomo d'altra parte è povero e bisognosissimo di tanti beni e soccorsi; deve dunque spesso rivolgersi a lui colla preghiera chiedendo concessione di beni prima spirituali poi anche temporali se in ordine sono alla concessione dei beni di spirito, allontanamento dei mali, soccorso nei pericoli, nella sua bontà sapienza e potenza confidato di ottenere con certezza quanto chiede, posto che sia in rapporto coll'ultimo fine. Ma l'orazione che propriamente procede dall'anima ed è una specie di colloquio con Dio esprime il culto interno, dunque culto interno deve l'uomo a Dio. Finalmente essendo Dio, siccome creatore, il padrone di tutte le cose, l'uomo siccome creatura ne è il servo; a lui dunque deve ossequio, venerazione e sommissione; che consiste nello studio e ricerca delle sue leggi, nel conformare a loro la propria vita e nell'ubbidienza pronta onde eseguisce quanto è da lui comandato; le quali azioni esprimendo culto interno, è chiaro ad evidenza dovere l'uomo a Dio culto interno.

93. In secondo luogo l'uomo deve a Dio anche culto esterno privato e pubblico, o si consideri l'uomo ne individuo, o si consideri nello stato di società, checchè ne vogliono cianciare i deisti e i naturalisti. Conciossiachè egli dipende da Dio creatore e provvido regolatore delle cose non solo quanto all'anima ma anche quanto al corpo; dunque deve manifestare questa sua dipendenza e riconoscere cogli omaggi di tutto sè, cioè dell'anima, e del corpo, il supremo dominio di Dio sovra tutto il creato e l'immensa sua eccellenza e maestà. L'uomo che consta di anima e di corpo con strettissimo vincolo personale fra loro uniti non può per ragione di questa unione emettere a lungo molteplici atti interni e spirituali senza che in qualche modo all'esterno si producano con atti corporei analoghi e corrispondenti: così egli per impulso di natura è spinto a manifestare all'esterno gli interni suoi atti di amore, di gratitudine, di timore, di ossequio, in quel modo che chi ama veramente e sinceramente un altro non può rattenersi dal manifestargli la sua amicizia ed amore colle lodi, coi doni e con altri esterni segni del corpo: laonde tenuto egli al culto interno, siccome è stato dimostrato, ha dovere questo culto esternamente manifestargli. Gli uomini sono posti in società e legati fra loro coi vincoli sociali ad oggetto di soccorrersi ed ajutarsi a vicenda onde incamminarsi o conseguire l'ultimo fine con sicurezza e perfezione: or, essendo Dio l'ultimo fine dell'uomo, non meglio ciò essi conseguir possono quanto coll'indirizzare a Dio i propri simili col buon esempio della religione e culto che mostrano verso lui, onde animati ed incoraggiati i prossimi si inducono a rendere a Dio l'omaggio dell'amore, della lode, del ringraziamento, dell'adorazione, della preghiera: ma gli uomini non si intendono fra loro se non per mezzo di segni esterni, dunque debbono con atti esterni manifestare il loro culto alla divinità per soddisfare al debito sociale che a tutti corre di edificare il prossimo col buon esempio e di ajutarlo al conseguimento dell'ultimo fine. Indi questo dovere che corre a ciascun in particolare, corre all'intiera società. Poichè la società che si compone di tutti gli individui dai quali risulta, non facendo cangiar natura ai suoi componenti nel comporla, contrae le stesse affezioni dei propri componenti. Costoro sono tenuti a culto interno ed esterno, a questo dunque è tenuta anche la intiera società. La società, come persona morale, ha esistenza da Dio in quel modo che le persone individue, ha dipendenza da lui, riceve di continuo favori ajuti e soccorsi, ed ha bisogno di continuo di nuove grazie ed ajuti per reggersi, conservarsi, governarsi e conseguire il proprio fine; ella adunque ha dovere di manifestare il proprio omaggio e dipendenza a colui da cui è e dipende, di ringraziarlo dei benefizi ricevuti e manifestargliene riconoscenza, di pregarlo, perchè egli solo può, a voler continuare a soccorrerla ovunque ella bisogni dei suoi benefizi per conseguire l'ultimo suo fine. Ma tutto ciò non si può fare da lei senza esterni segni; ella adunque ha dovere di manifestare a Dio il suo culto e venerazione con segni esterni. Che anzi la società non esisterebbe senza un culto comune ed esterno. Poichè intanto la società sussiste in quanto sono tra loro con vin-

culi comuni riuniti e legati i membri che la compongono. I vincoli onde principalmente si tengono legati tra loro i membri della società sono le leggi onde sono uniformemente regolati e retti, l'ubbidienza e fedeltà che tutti egualmente debbono o ad esse o a chi le fa o le fa osservare, la scambievole fiducia e comune amicizia, la fede nei contratti, la santità dei legami matrimoniali, la santità del giuramento; ma tutti questi vincoli basano sopra l'esistenza e la credenza in una divinità, o sopra un culto che esternamente le si rende dai membri della società stessa, in quanto essi si intendono tra loro solamente col mezzo di atti esterni, mentre ad un tempo gli atti onde si specificano cotesti vincoli in ultimo sono atti di religione. Si tolga la credenza in un nume supremo o il timore della sua giustizia, ecco che dalla società sparirà la scambievole fiducia, la fedeltà nei contratti, saranno calpestati i doveri del matrimonio, violata la santità del giuramento e la società anderà in isfascio. Di qui è che un culto esterno alla divinità fu riputato sempre così doveroso per la società, che tutti i popoli del mondo anche i più barbari hanno sempre riconosciuta una divinità o gliene hanno mostrata la loro venerazione; ai che città senza leggi e senza mura e senza magistrati saria facile trovare, come diceva un saggio, non mai popolo o società senza Dio, senza ceremonie, senza sacrifizi, senza culto.

« Si dirà forse che basta alla società « la religione puramente interna? sarebbe questo un non comprendere ciò che « si dice: atteso che o si vuole che la « religione puramente interna ci renda « umani, cortesi, fedeli, senza che facciamo atto alcuno esterno di umanità, « di cortesia di fedeltà, e queste virtù « puramente interne saranno inutili agli « uomini con cui viviamo; o si vuole che « la religione puramente interna produca questi atti al di fuori, ed è quanto « dire, che la religione puramente interna debba essere anche esterna; giacchè quando parliamo di religione puramente naturale, l'esterna non ha un « rito, una forma determinata. qualunque esterna dimostrazione di credere « e di venerare un supremo Creatore Ar« bitro o Vindice di ogni dovere e diritto « egli è un atto di religione esterna. La « religione esterna dunque non è soltanto un interesse sociale, ma supposto « l'interno senso di pietà, ella è una necessità, essendo impossibile alla società ancor più che all'individuo il non « manifestare ciò che pensa. Imperocchè e che altro è società se non comunicazione di intelligenze cospiranti ad « un fine? Or le intelligenze umane non « possono comunicar fra di loro senza « segni esterni. »

« Ma diamo che non fosse interesse, « che non fosse necessità, il culto esterno sociale sarebbe dovere d'umanità. « Perocchè la società umana essendo « *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata al « *bene sommo*, obbietto naturale dell'umana volontà; ma gli uomini non « possono cooperare al bene sommo se « non facendo, che tutta la società tenda « a possederlo. Ora a far al che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo « vuol dir *lodarlo;* farlo riverire vuol « dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio, sottoponendo, « sacrificando i beni sensibili, principio « di ogni moo ordinata inclinazione a lui « primo principio di ogni ordine. *Lode* e « *sacrifizio* sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene « comune, e ad escluderli dai doveri sociali o convien supporre che la società « non è di esseri intelligenti, o che il « bene delle intelligenze non è Dio, verità e bene infinito, o che l'uomo associato non è obbligato a procacciare « il bene de' suoi colleghi. » Così gagliardamente rafforza le nostre prove sul dovere per la società di un culto esterno, Taparelli — Saggio Teoretico di Dritto Naturale — parte 1.ª C. 9. pag. 115. 116.

94. *Giuramento* è il chiamare che si fa Dio per testimone e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre asserzioni e promesse: è dunque di due maniere, assertorio o promissorio. Il suo fondamento consiste nella generale radicatissima persuasione del genere umano: 1.° che Dio vede l'occulto ed anche i più segreti pensieri; 2.° che odia o punisce

la falsità o l' inganno per cui dallo spergiuro vengono gli altri uomini delusi e raggirati principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno rispettare generalmente il giuramento ed aver in orrore o stimare empi gli spergiuri.

95. Conchiudendo questo paragrafo diciamo che l' uomo ha molti e gravi doveri verso Dio suo Creatore, conservatore e provisore sapientissimo, che gli vengono imposti dalla legge di natura. Questi in poche parole si riducono al dovere di indirizzarsi a conoscerlo per quello che è onde averne un concetto che non disdica a quella perfettissima Causa e Maestà suprema, all' amore di lui, al timore, fede, speranza, rendimento di grazie pel benefici ricevuti, al proposito di ubbidirgli nell' osservanza delle sue leggi, all' invocazione, orazione, al parlare con rispetto di lui, de' suoi attributi e di quanto gli appartiene, a venerarlo con esterne manifestazioni ancora degli interni affetti onde eccitare i suoi simili al culto di lui ed insegnare altrui le verità che lo riguardano, promovendo per quanto è da sè la gloria di Dio e la vera pietà ond' egli e i suoi infiniti attributi siano conosciuti e benedetti. Più in succinto si riducono a questo, di indirizzare a Dio cioè le sue azioni doverose, di averlo presente nel cammino della vita, e di unire la sua voce a quella dei cieli che narrano la gloria di lui per glorificarlo quanto può.

96. Indi da tutto il detto segue che *l' ateismo* con cui si nega l' esistenza di Dio, *l' idolatria*, *la superstizione*, *l' empietà la bestemmia* con cui si pronunziano proposizioni ingiuriose alla divina maestà, e lo *spergiuro* con cui si manca alla fede giurata, sono delitti contrari ai più sacri doveri che l' ordine e la legge naturale prescrive ed impone.

§. 9. *Dei doveri dell' uomo verso sè stesso.*

97. Avvegnachè alcuni abbiano voluto escludere dal novero dei doveri dell' uomo quelli che riguardano lui stesso, quasi che non possa egli aver relazione con sè medesimo per stabilirne i doveri se questi basano sulle relazioni, o possa ciò aprire la strada all' egoismo, ciò non ostante cotali doveri dell' uomo verso sè stesso debbonsi ammettere. Infatti quantunque trattando dell' uomo rispetto a sè stesso a prima vista non appariscono i termini della relazione, pure se si considera la sua facoltà di riflettere sopra di sè medesimo si vedrà che l' uomo il quale « riflette *logicamente* è un essere diverso da quello su cui egli riflette; or *la ragione* morale è una facoltà *logica* non essendo altro la sua operazione che un giudizio intorno al convenevole: dunque relativamente alla *ragione* morale l' uomo che opera con riflessione sopra di sè medesimo è un termine distinto dall' uomo considerato come oggetto diretto di questa operazione. Così quando uom dice — l' intemperanza è male — considera da un lato in sè *ragionevole* il dovere di non consentire alla tendenza ingenerata in sè *senziente* dell' appetito del cibo: dall' altro lato in sè *senziente* considera il dovere di credere ai dettami di ragione. » (Tap. — Saggio — par. 1.ª c. 9.). D' altra parte la legge divino-naturale impone di conservar l' ordine posto dal creatore nella natura non disturbarlo, cioè che la creatura ragionevole per parte sua operi che tutte le cose tendano al proprio fine; ora ciascun individuo umano in sè stesso ha un dato fine cui tendere, dunque secondo la legge naturale ciascuno deve operar sì con sè stesso da conseguirlo nè dal conseguirlo deve porsi impedimenti: ciò si consegue coi perfezionarsi vale a dire coll' eseguire i doveri verso sè stesso, dunque secondo la legge naturale l' uomo ha dei doveri verso sè stesso. Parimente, giustizia prescrive che si renda a ciascuno il suo, l' uomo è uno di quei *ciascuno* cui la giustizia vuole che si renda il suo, dunque secondo la giustizia l' uomo ha l' obbligo di rendere il suo a sè stesso, cioè di perfezionarsi. Indi nel comando dell' amore fatto ed imposto dal Vangelo viene stabilito quest' ordine, di amare il prossimo nostro come noi stessi; ove è chiaro che, la forma, che siamo noi stessi, andando prima dell' esemplato, ci viene imposto il dovere di perfezionare prima noi stessi, col mostro ci viene imposto quello di concorrere a perfezionare i nostri simili. L' uomo dunque ha

dei doveri verso sè stesso che, inchiusi nel principio generale ondo viene imposto agli agenti liberi di — fare il bene —, applicandosi all'uomo come obbietto particolare riguardo a sè stesso, si esprimono pel precetto di — fare il suo bene —, che vale tendere al proprio fine, perfezionarsi, e così dar gloria a Dio e conseguire la felicità. Ma l'uomo consta di anima e di corpo, nell'anima ha intelligenza e volontà, nel corpo ha esistenza e vita, nell'anima e corpo insieme congiunti ha beni di natura, di vita, di fama o di fortuna; la perfezione non si ottiene se ciascuna proprietà non consegnisce il proprio fine, o se lo scopo totale tutto insieme non raggiungono; i doveri dell'uomo verso sè stesso adunque sono di perfezionare o far conseguire il proprio fine così a ciascuna proprietà o facoltà sua che poi tutto l'intiero rimange soddisfatto nelle esigenze di sua natura e perfezionato, ed ottengs in ultimo la felicità.

98. Primo dovere dell'uomo verso sè stesso adunque è di perfezionare la propria intelligenza, onde per la cognizione acquistata meglio e più perfettamente consegniace il proprio fine; siccome per altro l'intelligenze umana come finita non può aggiungere alla cognizione di tutto le cose e fra le cognizioni altre sono più importanti altre meno; quindi, acciocchè l'uomo nel soddisfare al dovere verso sè stesso in coltivare la propria intelligenza non erri, deve tenere un certo ordine cui la stessa retta ragione accenna e che è questo. In primo luogo nell'intendere a fornirsi di cognizioni le sue cure debbono essere indirizzate a conoscere ciò che riguarda i suoi doveri, vuoi teoretici vuoi pratici verso Dio, vuoi interni, vuoi esterni; poichè prima che ad ogni altra cosa è tenuto a Dio co' doveri suoi. In secondo luogo deve intendere a conoscere sè stesso, le sue proprietà e facoltà, onde apprendere i veri suoi diritti e doveri; a conoscere il proprio fine per bene indirizzervisi; a conoscere il bene, il malo, il turpe od onesto, onde attenersi a questo, cansar quello colle sue azioni; a conoscere i doveri del proprio stato per eseguirli; a conoscere i diritti e i doveri che riguardano gli altri nelle varie loro condizioni e stati, onde non offenderli. In terzo luogo deve intendere a conoscere meglio che può ciò che ha rapporto alla sua professione ed arte; quindi ciò che nello stato di società in cui si trove può essere più utile a sè od agli altri; finalmente ciò che può essergli di ornamento in quanto un bene eccellentissimo e sommo è la cognizione a fronte dell'ignoranza, adoperandosi con impegno a rimuovere tutti gli ostacoli e coll'istruirsi a fondo delle regole del ben ragionare, ed eccitando la lentezza e raffrenando la sovorchia vivacità dell'immaginazione, o sospendendo il giudizio nel calore di qualche passione che potrebbe renderlo erroneo, ed esercitando la mente nella ricerca del vero onde ravvigorirla coll'abitudine.

99. Secondo dovere dell'uomo verso sè stesso è di perfezionare la volontà! La volontà è la facoltà che si porta al bene presentatole, rifugge dal malo; deve dunque l'uomo: 1.° procurare di indirizzare la sua volontà così che non appetisca e non voglia mai altro che il bene vero; non abborrisca e non rifugga mai altro che il malo vero. E però, poichè all'azione della volontà vanno avanti le operazioni appetitive, e l'appetito sensitivo molte volte tende al bene solamente apparente contro le tendenze dell'appetito ragionevole, però deve adoperarsi che l'appetito sensitivo sia soggetto e concorde con ciò che proscrive la ragione o cui tende il ragionevole. Perlochè deve procurare di acquistare dominio sopra gli appetiti, i sensi, l'immaginazione le passioni e gli affetti, acciocchè e gli siano spinta all'operare senza volgere al male; e regolare li possa perciò onde condursi ed operare sempre conforme al retto ordine ed al bene; e li raffreni quante volte i confini dalla retta ragione proscritti volessero oltrepassare, specialmente col torre loro e fuggire tutto ciò che li potesse eccitare o fomentare negli sregolati lor moti. In secondo luogo deve adoperarsi per combattere ed estirpare le viziose inclinazioni e fornire sè stesso degli abiti di fare il bene, specialmente coll'arricchirsi delle quattro virtù cardinali, onde della facilità di fare ciò a cui inclinano tutte le altre potrà quindi fornirsi l'animo; e così formando quasi sua sangue o natura dell'abito di

fare il bene fuggire il male, conseguire indubitatamente l'ultimo suo fine.

100. Terzo dovere dell'uomo verso sè stesso è di procurare il bene vero del proprio corpo. Si dice il *bene vero* poichè vi sono alcuni beni ossia piaceri del corpo che, sebbene possano apparire tali, pure veri beni non sono. I beni veri del corpo sono quelli che concorrono a mantenerne la sanità, la robustezza, la vita, e non sono in opposizione coi beni dell'anima. Pertanto deve l'uomo, il quale consta di anima e di corpo, prendere cura di tutto che serve alla vita e alla salute del corpo, e per lo contrario cansare quanto alla vita o sanità del corpo si oppone; cansare cioè la morte, la malattie, quello che potrebbe produrre la morte o la malattie, e prendere gli opportuni medicamenti per ricuperare la sanità perduta. Così deve mantenere il proprio corpo col cibo, bevanda, vestito, quiete, moto, sonno, veglia e con tutto che è necessario a conservarlo robusto; esercitarlo in ciò che può sopportare e in una moderata fatica, fuggendo l'ozio che lo snerva, lo sforzo che in breve lo fiacca, lo stravizio che lo indebolisce e lo rende ottuso.

101. Quarto dovere dell'uomo verso sè stesso è di intendere al bene di tutto il composto, adoprandosi alla conservazione dei beni di natura e di vita, di fama o di fortuna. Conciossiachè l'uomo non consta di anima o di corpo solamente ma di anima e di corpo ipostaticamente uniti in un solo sussistente; or se egli ha doveri verso l'anima e verso il corpo siccome cotesti doveri gli ha appunto in quanto la perfezione dell'anima e sue facoltà o la perfezione del corpo si rifondono poi nella perfezione di tutto l'uomo, così ha doveri verso tutto il composto che è egli stesso. Laonde deve procurare la perfezione dell'intelligenze perchè si rifonde nella perfezione di tutto sè, deve procurare la perfezione della volontà e del corpo per la medesima ragione; deve procurare la perfezione di tutto il composto perchè questo è tutto egli stesso. La perfezione poi di tutto il composto principalmente consiste in questo, che intiera rimanga e salva l'unione personale, tolta la quale segue la morte e l'uomo interamente non esiste più, che costituisce i beni di natura; e che ad essa siano conservati i mezzi di sostenersi ed il decoro, che costituisce i beni di fama e di fortuna. Perciò sotto quest'aspetto prima di tutto deve l'uomo procurare la conservazione della sua vita personale ed evitare tutto ciò che ne lo potrebbe privare.

102. Indi il suicidio, cioè l'uccisione di sè stesso, con qualunque mezzo si eseguisca, purchè deliberato e di propria autorità perpetrato è un delitto contro il dovere naturale. Poichè l'uomo non è padrone della vita che non si è data, ma ne è padrone Dio; egli ne è solamente custode; dunque dee custodirsela e conservarsela, non se la può torre. La vita è il fondamento della felicità naturale cui tendiamo per ingenito pendio, dunque niuno può torsela se, contro ciò che ha ordinato il creatore nel darci le naturali tendenze al bene o alla felicità, non vuole troncare la strada e rendere impossibile alle naturali tendenze il conseguimento dei propri fini. Questa è la ragione onde tutti gli uomini, per quanto da tribolazioni e miserie di ogni specie straziati, naturalmente abborrono la morte e desiderano conservare l'esistenza. Niuno può asseguire l'ultimo fine se non adempie ai propri doveri, ma l'uomo ha doveri in tutti i giorni di sua vita; se egli si tronca la vita si tronca la possibilità di fare il proprio dovere e così non conseguirà l'ultimo fine. Il non conseguire l'ultimo fine per propria colpa è riprovato da retta ragione, dunque retta ragione riprova anche la causa onde alcuno si preclude la strada ad eseguire il proprio dovere o conseguir l'ultimo fine; che vale dire il suicidio è illecito e contro la legge naturale. Perciò « la natura, la società, l'autor supremo di « entrambe riprovano altamente il suicidio. La natura, giacchè ogni essere « ripugna naturalmente al non essere; o « ne abbiamo testimonio di fatto il co« stante universale istinto che spinge « non che gli uomini i bruti stessi ad « evitare la morte, e che soffre pochis« simo eccezioni, e solo in uomini o tra« viati di mente o frenetici per passio« ne. . . . .

« Che se si cerchi la ragione di un fat« to sì universale e costante si vedrà

« che — un *essere* creato tendente al « *non essere* — è una ripugnanza non « nel suono sol delle voci ma nella realtà delle cose. Infatti che è mai un *essere* creato? è una parola dell'onnipotente destinata a promulgarne le glorie . . . . . . compiendone sulla terra i disegni. Se egli contenesse in se la tendenza al non essere, sarebbe una parola che tenderebbe al silenzio, un promulgatore che tenderebbe a non promulgare, un servo che tenderebbe a non servire. Dunque un essere tendente al non essere sarebbe una contraddizione della mente creatrice.

« Non men che la natura protesta contro il suicidio la società di cui l'uomo è membro, e a cui recasi e ingiuria violandone il dritto di conservazione, o danno privandola dell'opera a lei più o men necessaria, e pericolo scemando potere alla giustizia punitrice dei delitti.

« Protesta per ultimo il Creatore, di cui essendo noi qui in terra destinati a compire i disegni, tronchiamo il filo dei supremi suoi decreti e dei nostri destini per codardia di cuore ripugnante a sostenere que' mali fisici, con cui per moral nostro vantaggio egli ci prova. Dal che apparisce non essere fortezza ma viltà d'animo il suicidio. » (Tap. — Saggio — parte 1.ª C. 10.)

Dicemmo il suicidio di *propria autorità perpetrato* essere delitto contro il dovor naturale; poichè è lecito anzi doveroso subire od esporci alla morte quando ciò venga richiesto dal bene della religione, della patria, della virtù o dal ben pubblico; perchè tutti questi beni maggiori e più interessanti sono superiori e prevalgono al bene privato della vita di un individuo.

103. In pari modo è illecito e contro il dovere naturale il duello, cioè un combattimento convenuto fra duo o pochi per privata autorità e per cause private. Conciossiachè nel duello si espone la vita alla morte o i membri alla mutilazione di privata autorità, che equivale ad un suicidio; il suicidio è illecito per gius naturale, dunque anche il duello. Nel duello perciò si violano i diritti di Dio sull'uomo come nel suicidio; si violano di più i diritti supremi della società che sola deve giudicare dei motivi di pace e di guerra ed ha ispezione sovra i doveri e diritti di tutti e di ciascuno, sì che quelli siano osservati questi non violati; siccome le incombe, di punire i violatori dei diritti altrui e dei propri doveri.

Anche qui si dice il duello per *privata autorità* e *cause private* essere contro i doveri di natura; poichè il bene e vantaggio pubblico lo rende non che lecito, assai volte doveroso, ad evitare mali peggiori per la società.

104. È lecito d'altronde e doveroso in molti casi respingere anche coll'uccisione di lui l'ingiusto aggressore della nostra vita, quando ciò sia per salvare la vita stessa e si faccia sotto certe condizioni, (cum moderamine inculpatae tutelae, diceva S. Tommaso), le quali sono: che l'assalito ingiustamente senza sua colpa si trovi in pericolo della vita in forza dell'ingiusta aggressione; che uccida solamente per salvare la propria vita in attuale pericolo di esserne violentemente privato; che non abbia altro mezzo di salvarla; e che non la morte dell'aggressore violento ma solamente intenda la propria difesa, per quanto può col minor male dell'aggressore medesimo.

Infatti ognuno è tenuto provvedere e curare la conservazione della propria vita, ma ciò non farebbe e non potrebbe fare l'ingiustamente assalito, se non avesse diritto di uccidere anche occorrendo l'aggressore. Dio nel creare ciascuno gli ha dato il diritto di conservare e difendere la propria vita, e però dovè voler dargliene anche i mezzi, che si deve supporre a giusta ragione gli abbia voluto concedere veramente. D'altra parte dovrebbesi dire gli abbia tali mezzi negati quando non gli permettesse di uccidere l'ingiusto aggressore della sua vita. Chi ingiustamente assale e minaccia la vita altrui, per parte sua già ha rinunziato al diritto della conservazione della propria: e però se chi è assalito ingiustamente non avesse la facoltà di uccidere anche l'ingiusto aggressore, l'ingiusto aggressore avrebbe diritto di uccidere lui, e però il suo diritto alla vita non esisterebbe, avendo dovere di rispettare chi attenta alla medesima, se diritto e dovere sono relativi. L'utilità comune richiede, come la naturale equi-

tà, che la vita dell' innocente e probo sia preferita alla vita e conservazione del malvagio e facinoroso; l'ingiusto aggressore è malvagio, innocente è l'ingiustamente assalito; dunque da chicchessia e però anche dall'assalito stesso potrà la vita dell'innocente salvarsi e preferirsi alla vita del facinoroso anche colla morte di questo, quando la esistenza di quello altramente non potrà salvarsi. Finalmente la malvagità non può mai concedere un diritto nè essere di emolumento ad alcuno; sarebbe per altro tutto il contrario se non potesse privarsi di vita l'ingiusto aggressore della vita altrui. Laonde perchè l'uomo è tenuto procurare la propria conservazione con tutti i mezzi leciti, all'occasione è tenuto servirsi del diritto di uccidere l'ingiusto aggressore, quando altrimenti non possa salvare sè stesso e le altre condizioni concorrano che abbiamo espresse sopra, ancorchè l'invasore sia incolpevole come per es. se fosse pazzo, perchè in tal caso la sua difesa sarebbe come quella che facesse contro una fiera stizzita. Così può uccidere l'ingiusto aggressore della vita de' suoi genitori, della moglie, dei figli che non potessero difendersi da per sè, perchè l'innocente è preferibile all'ingiusto, e tutti sono tenuti a difenderlo. Parimente l'invasore di tutti i beni di fortuna, così che l'ingiusto invasore col privarne l'innocente ne rendesse la vita in pericolo e in estrema miseria. Finalmente può uccidere l'ingiusto aggressore della pudicizia chi dalla violenza di lui si trova in pericolo di macchiarla, perchè il danno che col macchiarla ne risentirebbe è irriparabile, e perchè sarebbe somma ingiuria ad onesta e casta persona, da mettersi quasi al paro colla perdita ed attentato alla vita. In altri casi l'uccisione dell'ingiusto invasore sarebbe illecita.

105. Quanto ai beni di fama e di fortuna l'uomo è tenuto a curare anche questi in procurare la propria perfezione. *Fama* o buona fama è il giudizio favorevole che altri fa di noi all'osservare le azioni nostre virtuose e le perfezioni che vi rilucono; alla buona fama si oppone il *disonore* che è il suo contrario. *Beni di fortuna* sono quelle cose tutte che servono all'uomo pel vitto, vestito, agi e comodi della vita. Or l'uomo ha dovere di procurare la conservazione della propria vita, dunque anche di intendere e provvedersi dei mezzi opportuni e ciò: mezzi opportuni sono i beni di fortuna, onde si provvede al vitto, vestito ed agi pei quali la vita si conserva, dunque deve procurare tanti beni di fortuna quanti onestamente e giustamente può onde onestamente vivere secondo lo stato proprio.

La vita senza riputazione non è vita intiera, perchè vita infelicissima; l'uomo d'altra parte ha dovere di intendere a conservare la sua vita e di rendersi perfetto per conseguire il proprio fine; dunque deve adoperarsi ad acquistarsi e conservarsi buona riputazione presso i suoi simili. Però deve operare onestamente, esercitare la virtù, mostrarsi modello di buone operazioni, fuggire il vizio e l'imperfezione, perchè solamente con agire così si acquista riputazione buona, si cansa il disonore, e si incammina l'uomo al vero proprio ultimo fine, la perfezione.

106. Così tutti i doveri dell'uomo verso sè stesso si riducono a quelli della perfezione del proprio essere, cioè alla perfezione dell'anima sua informando l'intelletto della disciplina del vero, specialmente quella che riguarda la cognizione del bene e del male, e nell'amore del bene dirigendo e animando la propria volontà: alla perfezione del corpo guardando e procurandone la salute per quanto è possibile e conciliabile coll'esecuzione di altri più importanti e superiori doveri, conservandola colla temperanza specialmente o col moderato esercizio e fatica; e così alla perfezione di tutto il composto, che è egli stesso, con fare ciò che abbiam detto dovere lui riguardo all'anima e riguardo al corpo, con mettersi al caso di provvedere giustamente ed onestamente ai propri bisogni, e finalmente con formarsi e difendere il proprio onore e però ogni azione indegna commettendo per la quale possa essere leso. Di fronte a questi doveri stanno i diritti, dei quali abbiamo parlato al paragrafo 7.°.

§. 10. *Dei doveri dell' uomo verso i suoi simili.*

107. Ai doveri dell'uomo verso Dio e verso sè stesso tengono dietro i doveri

ond'è legato verso i suoi simili. Cotesti doveri sono relativi; perchè si riferiscono e stanno di fronte ai diritti che ciascun uomo possiede, siano connaturali siano acquistati, siano perfetti sieno imperfetti; e perchè nascono e si fondano sulle relazioni che l'uomo ha coi suoi simili, che sono di uguaglianza perfetta nella natura e nelle proprietà, di tendenza naturale degli uni verso degli altri, in conseguenza di amorevolezza e sociabilità naturale. Se infatti gli uomini si riguardino nella natura e proprietà in quanto cioè sono animali ragionevoli sono perfettissimamente uguali fra loro sono identici, e tanto però possiede l'uno quanto l'altro, tanti diritti o doveri ha l'uno come l'altro a perfetta uguaglianza. Questa stessa uguaglianza perfetta poi dà fondamento alla nozione ed all'esistenza di amorevolezza e sociabilità tra gli uomini. Conciossiachè essendo cosa incontrastabile, come abbiamo provato altrove, che tutti e ciaschedun degli uomini ha dovere dal Creatore impostogli nella creazione di conservare ed osservare l'ordine dal medesimo stanziato nel mondo non perturbarlo, e così tutti e ciascuno hanno dovere di tendere alla perfezione e al proprio fine e di procurare e assecondare gli altri per quanto possono, onde tutti tendano e raggiungano la propria loro perfezione e fine, se tutti sono uguali nella natura e nelle proprietà o però nei diritti che la natura e le proprietà riguardano; si intende chiaramente come ciascuno nell'atto che ha diritti connaturali che può pretendere ed intendere a salvare e serbare da qualunque opposiziona aggressione e contrasto, ha ancora naturalmente dovere quasi generato dagli stessi suoi diritti di serbare e rispettare intatti i diritti altrui; e quindi, nell'atto che egli intende a conseguire la propria perfezione e il proprio fine pel rispetto che altri serbano ai suoi diritti e pel concorso che gli prestano al conseguimento del suo fine, si intende come egli debba assecondare gli altri e con essoloro concorrere per quanto può, acciocchè la perfezione e il fine loro proprio conseguiscano. Ora ciò è tendenza degli uni verso gli altri, come è chiaro; ciò è amorevolezza scambievole naturale, perchè ciascuno concorre e procura a vicenda il bene dell'altro; ciò è sociabilità, vale a dire tendenza naturale negli uomini di associarsi gli uni agli altri per cospirare ad un fine comune da tutti voluto e conosciuto, al che null'altro loro manca per trovarsi nella società formata che l'incontrarsi, il che essendo loro necessario per l'esistenza, se, per esistere, necessariamente il figlio s'incontra e rimane per lungo tempo colla madre, già è chiaro che il comando, cui da creazione l'uomo porta con sè di tendere a conservare l'ordine non disturbarlo, congiunto coi suoi diritti che parimente dalla creazione possiede e porta con sè, fondando la tendenza scambievole tra gli uomini e l'amorevolezza e la socievolezza, fonda altresì naturalissima la società formata tra loro per la necessità della condizione nella quale tutti si trovano; e quindi fonda connaturali e necessarii i doveri vicendevoli. Indi questi doveri dell'uomo verso gli altri emergono dal principio morale universale — fa il bene — imposto a tutti gli uomini, che vuol dire — tendi a conservare l'ordine, guardati dal perturbarlo —, dimodochè mentre ciascuno eseguisce per sè stesso e verso sè stesso ciò che deve perfezionarlo, eseguisca ciò che concorre alla perfezione degli altri prendendo sè e i doveri che ha verso sè stesso per norma a conoscere e basare i doveri che lo legano verso gli altri, essendochè la natura e le proprietà di tutti e di ciascuno siano perfettamente uguali, onde uguali risultano i diritti come simili i doveri. Ecco perchè nel Vangelo viene espresso — il prossimo dovrai amare come sè stesso —, perchè appunto regola per l'uomo a determinare i suoi doveri verso gli altri sono i doveri che ha verso sè medesimo.

108. Dicemmo sopra (v. paragr. 7.°) che i diritti relativi cui possiede l'uomo, siccome i doveri, altri originano dalla natura sua e gli sono connaturali, altri originano dallo stato condizione o fatto nel quale si trova o sono acquisiti: quelli dunque appartengono all'uomo in quanto uomo, e però appartengono a tutti e ciascuno indistintamente, questi gli appartengono in quanto si trova in un dato stato e condizione, e però non appartengono se non a coloro che in quello stato o condizione si attrovano. Quindi i doveri

che scambievolmente hanno fra sè gli uomini sono o *generali*, i quali riguardano egualmente tutti, respettivi ai diritti che tutti hanno; o sono *speciali* che dipendono da uno stato e condizione particolare, e stanno di fronte ai diritti di quello stato. Quelli, come i doveri che loro rispondono, sono connaturali, da altri chiamati *assoluti*, questi sono acquistati, e vengono detti ancora *ipotetici*. Tanto i diritti poi che i doveri sono ancora o *perfetti*, quando cioè positivamente e determinatamente vengono dichiarati dall'ordine e legge naturale; od *imperfetti* quando ciò a cui si stendono non è precisamente dichiarato, ed imposto dall'ordine naturale. Or essendo i doveri relativi ai diritti e dovendo l'uomo misurare i doveri verso gli altri da quelli verso sè stesso, perchè gli altri non sono se non ne sè replicato; essendo i suoi doveri e diritti respettivi riguardo a sè stesso quanto all'anima e all'intelligenza e volontà e quanto al corpo ed unione per essa e quanto allo stato esterno, così tali saranno i diritti altrui e i suoi doveri rispetto a loro.

109. Diritti naturali perfetti di tutti e di ciascun uomo sono di vivere e di esistere e di serbare intatte lo stato suo e le sue proprietà: di perfezionare sè stesso e le proprietà sue e di tendere colle sue azioni al proprio fine: di fare tutto ciò che concerne la conservazione e perfezione di sè e delle sue facoltà; dunque i doveri connaturali perfetti di ogni uomo verso i suoi simili sono: 1.° rispettare i loro diritti naturali e con loro concorrere acciocchè ne conseguiscano il pieno godimento e facciano la propria perfezione: 2.° e però non offendere alcuno nè nella natura, nè nelle proprietà e nello stato suo sia interno sia esterno: 3.° indi concorrere alla perfezione dell'intelletto degli altri, coll'istruirli dove può delle verità che conosce, specialmente quelle che riguardano il bene da seguire il male da fuggire e i doveri del loro stato, con correggerli dove si avvede che sono in errore, sia perchè il vero è un bene per sè stesso, sia perchè la cognizione è la guida dell'uomo nel maneggio de' suoi interessi e nel governo delle sue azioni; col non nuocere alla loro intelligenza istillando loro l'errore e mettendoli in inganno mediante la bugia. Chè la veracità è base della società, nè non potrebbevi essere cospirazione concorde di molti esseri intelligenti e liberi verso un bene conosciuto e voluto, qualora non vi fosse identità di idee e mezzo uniforme di convenire nell'identità che sono i vocaboli adoperati ed intesi nel medesimo senso: ed è fondamento poi nei doveri che poggiano e rilevano dalle convenzioni e patti. 4.° Concorrere alla perfezione della loro volontà col mostrar loro il vero bene e la via che vi conduce acciocchè per essa si incamminino, accendendoli a seguirlo sia con parole ed esortazioni, sia con fatti e buoni esempi, sia anche con riprenderli ove torcano dalla strada del bene; e così col non nuocere loro e impedire direttamente o indirettamente, solleticandone cioè le passioni o trascurandone la istruzione e di dar loro gli opportuni avvertimenti e porgendo loro cattivi esempi, che ne seguano le traccie ai lascino prendere dalle amabili sue attrattive e le conseguiscano. 5.° Concorrere alla conservazione del loro corpo; col non intentar loro nè arrecar la morte; col non impedire loro o privarli di ciò che è necessario a mantenere la vita o a ricuperare la sanità e conservare la robustezza; col non procurar loro ciò che fosse a detrimento della sanità, robustezza e integrità del corpo, e però collo evitare le percosse, le ferite la mutilazione; col non caricarli di straordinarie fatiche. 6.° Concorrere alla conservazione della vita di tutto il composto loro, tanto col non attentare alla vita nè arrecar loro la morte (prescindendo dal caso di ingiusta aggressione alla vita sua per parte loro) come col non privarli e del necessario sostentamento o del medicamenti e di tutto ciò che può essere ad emolumento o dell'anima e del corpo, a cui essi hanno diritto. 7.° Concorrere alla conservazione del loro stato esterno cioè beni di fortuna e beni di fama; sia col non privarli ingiustamente o impedire o disturbare loro il possesso e l'uso dei beni di fortuna, sia col mantenere in sè o mostrar loro la buona opinione che ne ha, sia col non offenderne la riputazione e con calunnie e con contumelie o con accreditare le dicerie che

contro loro si spargono e vanno in voga. 8.° Finalmente risarcire per quanto può il danno recato altrui, o compensarlo col sostituire al danneggiato quel tanto che gli tolse se è cosa che può sostituirsi, o almeno togliendo la causa del danno ritrattandola e così annientandola per questa via, quando sia cosa che sostituirsi non può positivamente, come sarebbe nei casi di danni arrecati alla cognizione del vero e alla fama. Quest'ultimo dovere discende naturalmente dagli antecedenti.

Da tutto il detto dei doveri naturali perfetti segue che l'errore e la bugia per cui si inganna e si priva il prossimo dell'oggetto proporzionato dell'intelletto, qualunque allettamento al male onde se ne guasta la volontà, l'uccisione privata, ed ingiusta, la mutilazione e qualunque offesa al corpo, il furto, la lite ingiusta, la mormorazione, la calunnia, la contumelia e la violazione della pudicizia, onde i beni di corpo di fortuna e di fama a lui si tolgono, sono altrettanti mali morali contro il diritto naturale e da lui proibiti.

110. Diritti naturali imperfetti che ogni uomo possiede a fronte de' suoi simili sono, di chiedere favore ajuto e soccorso dagli altri quando ne abbisogni a procurarsi qualche bene od onesto e conveniente vantaggio, e di conseguirli da loro. E però doveri imperfetti di ciascheduno verso i suoi simili sono di porgere loro favore ajuto e soccorso quando ne abbisognino a procurarsi qualche bene o vantaggio, a cansare qualche male; il che vale portare e mostrar loro quell'amore che lor deve, simile all'amore che deve a sè stesso, se in ultimo misura dei doveri a sè stesso è l'amore ordinato di sè, e questesso amore è misura dei doveri verso gli altri, non essendo il prossimo altro che un sè stesso replicato; al che i doveri imperfetti si riducono alla *cortesia*, alla *beneficenza*, ed all'*amicizia*. In forza della cortesia, colla quale si porge altrui senza proprio detrimento ciò che gli giova ma non gli si deve per stretta giustizia, deve ognuno 1.° mostrarsi manieroso cogli altri all'esterno; chè maniere dolci e cortesi legano i cuori e fomentano lo scambievole amore. 2.° Onorar con dimostrazioni speciali coloro che sono benemeriti della società per le invenzioni e cultura scientifica e artistica; e però adoperarsi così da riuscire giovevole altrui per le lettere, per le scienze, per le arti o per quel qualunque altro modo onde si può accrescere la pubblica felicità. 3.° Elargire altrui ciò che a sè avanza od è inutile ed utile è al prossimo, qualora per altro questa stessa cosa a sè inutile ed utile al prossimo non si volti in danno di chi la elargisce o di altri al cui bene egli deve provvedere. 4.° Non impedire ad altri di scaldarsi nel freddo, di dissetarsi quando ha sete, al fuoco e coll'acqua sua; soccorrere i dubbiosi coi consigli, e gli afflitti almeno con parole soavi, ove non può coi fatti. In forza della beneficenza, per la quale con un qualche proprio detrimento senza speranza di risarcimento si fa ciò che si può in vantaggio altrui, per ragione dell'amore generale che tutti stringe i membri dell'umana famiglia, ognuno deve 1.° al veramente bisognoso e secondo l'ordine della retta ragione di mano in mano al più meritevole e a quello cui è maggiormente tenuto, porgere quei benefizi che può o quegli ajuti e quei soccorsi onde venga alleviato nei suoi bisogni, porgendoli con prontezza e ilarità, mostrando così di non fare il benefizio in attesa di alcun suo vantaggio. 2.° Però deve ognuno recare al prossimo in bisogno quei soccorsi riguardanti il corpo o lo spirito che vengono comunemente indicati col vocabolo — opera di misericordia — e che costituiscono tutti insieme presi ciò che dicesi *limosina*. In forza dell'amicizia l'amico deve all'amico sincerità, fedeltà, costanza, onestà, compiacenza, condiscendenza nelle cose oneste, cortesie nel tratto, soccorso nei bisogni, segretezza, esterna dimostrazione di onore come interno affetto di amore, difesa del medesimo onore quando ne sia da altri intaccato, affabilità, famigliarità, e finalmente gratitudine. Amicizia è quel soavissimo nodo di affetto per lo quale due o più ordinariamente uguali per indole e naturale, per condizione, per età, per studii e modo di pensare, si stringono insieme onde più facilmente e più perfettamente raggiungere i loro fini. Molte cose di grande interesse sarebbero da

dire sull' amicizia che siamo costretti qui a intralasciare per brevità. Solo diremo dunque che nella grande utilità e quasi necessità che l' uomo ha di amici in qualunque stato s' attrovi, difficilissimo è d' altronde trovare un vero amico fornito di tutte le qualità che lo debbono ornare, e così difficile che la stessa sapienza divina dichiara aver trovato un tesoro preziosissimo chi trovò un amico, mentre intanto trovare dei tesori è cosa difficile insolita e rara assai.

111. I diritti e i doveri speciali riguardano e dipendono da un fatto stato o condizione in cui l' uomo può trovarsi. Ma quale è lo stato, il fatto o condizione in cui l' uomo può trovarsi o si trova? Prima di tutto egli per naturale ordinamento di sè stesso si trova collocato in stato di società, indi nella società stessa può trovarsi ed esistere in varie condizioni e relazioni per cui prima emergono i diritti e doveri che egli ha in quanto è in società, poi quelli che possiede in quanto nella società si trova esistere sotto qualche aspetto speciale.

112. Il vocabolo *società* non altro vuol dire che compagnie ed unione di diverse cose. Ma a costituire propriamente cotesta compagnia che cosa ricercasi? basterà l' aggregazione e ravvicinamento di diversi obbietti? Nò: è chiaro che con proprietà non si dicono compagni se non coloro che con qualche intento eseguiscono certe azioni; altrimenti sarebbero più oggetti aggregati insieme non compagni nè soci. Indi è chiaro che a costituire dei socii veri necessariamente richiedesi che più esseri intelligenti, uniti nella cognizione della stessa cosa e dello stesso vero, s' uniscano e si adoprino concordemente a volerlo conseguire al tempo stesso siccome vero bene: si che comunanza di obbietto egualmente conosciuto da diversi, comunanza di intento e di mezzi intesi voluti ed adoperati da essi a conseguire quell' obbietto, cioè, come dice Taparelli, *unità di fine, armonia di intelligenze, concordia di volontà, coordinazione* di mezzi solamente danno la unità necessaria a costituire la vera società. Società dunque in un senso generalissimo è = la cospirazione o concordia di molti esseri intelligenti nell' amore di un bene da tutti conosciuto =: società poi in senso più applicato alla condizione attuale degli uomini sulla terra è = la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto =. La società è di diverse sorte. Essa è, o *espressa* quando i soci convengono espressamente di unirsi a conseguire un dato fine, o *tacita* quando il consenso vien dichiarato coi fatti, o *presunta* quando la natura delle cose fa supporre necessariamente l' unione dei soci all' intento comune, qual sarebbe la società tra i genitori e i figli. Inoltre è *semplice* allorchè più uomini quanto ad un oggetto da tutti ugualmente conosciuto si prefiggono un intento comune, e s' adoprano a conseguirlo con sforzi comuni e associati; è *composta* quella che emerge dall' unione di tante società semplici che in tal caso si considerano come altrettanti socii: esempio della prima sarebbe la società di famiglia, della seconda la società civile. E però questo è l' ordine progressivo nella formazione della società: a principio si unirono in legittimo maritaggio l' uomo e la donna, e costituirono la società conjugale, elemento *della città* e base di ogni altra società: indi i figli nati dai legittimi maritaggi naturalmente trovaronsi associati e soggetti ai genitori e costituirono la società *paterna*, alquanto più composta della società conjugale: di poi i padrifamiglia e gli stipiti delle generazioni ricevettero e mantennero sotto di sè diverse società conjugali da loro originate non che i servi, onde se ne formò la società di famiglia, quasi picciolo regno nel quale il padrefamiglia stesso era il principe e governatore e re, onde si ha l' origine dell' autorità e poter civile: finalmente diverse famiglie si unirono nel disegno di conseguire vantaggi e beni comuni, onde risultò la società civile.

113. Gio.-Giacomo Rousseau con Voltaire La-Mettrie ed altri, calcando le orme di Diogene Cinico e di altri antichi, tenne l' uomo per natura sua essere selvaggio e solitario e nelle prime epoche della sua esistenza essere stato quasi quadrupede mancante di linguaggio, di idee distinte, di cognizione del bene e male morale, simile in tutto alle bestie naturalmente insocievoli, e che solo per esso si congregasse in società. Hobbes

seguendo le dottrine delle scuole Cirenaica ed Epicuree, appoggiato da Spinoza, Elvezio, Benthan ed altri, insegnò l'uomo per natura essere propriamente antisociale, ferino, nemico de' suoi simili e solamente per necessità e per meglio fare il proprio interesse personale essersi unito in società cogli altri.

Ma noi abbiamo già dimostrato sopra come, per l'ordine e la legge stessa di creazione, egualmente che ogni essere creato, dovendo l'uomo specialmente osservare e conservare l'ordine stanziato dal creatore nel mondo non disturbarlo, e ciò siccome ragionevole dovendolo appunto collo osservare egli l'ordine stesso e col non impedire non solamente ma col procurare e concorrere colle altre creature col fatto e coll'intenzione all'osservanza del medesimo, egli si trovi in stato di naturale tendenza alla società, si trovi in stato di socievolezza naturale anzi in vera società, se per necessità di sua condizione e bisogno egli nasca collocato in stato di rapporto e commercio co' suoi simili. Perciò nascendo egli colla legge e col dovere di tendere al proprio fine di fare il proprio procurando il bene degli altri, porta seco dall'origine della sua esistenza come dei diritti così dei doveri verso gli altri che vengono espressi dal bel dettato di Cristo — ama il prossimo tuo come te stesso — ; or ciò non si intende senza società, anzi tutto questo è società, dunque lo stato naturale dell'uomo è stato di società.

« Stabilito un tal dovere, (quello di « amare il prossimo come sè stesso), « voi già vi trovate in società, non dico « solo senza avvedervene, e senza ve« run atto o patto positivo con cui inten« diate legarvici; ma a dispetto di qua« lunque opposizione con cui pretende« ste uscire da' suoi legami. Imperocchè « ditemi, di grazia, che cosa è società? « Società è *il cospirar di molti uomini* « *al conseguimento comune di un bene* « *da tutti conosciuto e voluto;* or in for« za del principio universale — fa il be« ne — voi siete tenuto a cooperare con « ogni altro uomo affinchè egli ottenga « quel bene istesso a cui voi aspirate per « natura; voi dunque vi trovate legato in « una universale società cogli uomini tut« ti per ciò solo che siete uomo al par « di loro, e creatura di un medesimo Ar« tefice. E questa società, come voi ben « vedete, è società necessaria, nata dai « principî essenziali della umana natura « che sono intelletto tendente ad un Ve« ro unico e volontà tendente ad un uni« co Bene.

« Questa conseguenza che risulta dalla « applicazione della idea di società allo « sviluppamento del primo principio mo« rale, concorda coll'insegnamento na« turale della coscienza la quale riguarda « come sacri i doveri dell'umanità verso « qualsivoglia mortale e ci rappresenta « l'uman genere sotto l'aspetto di una « sola società; onde si nomina sì spesso « col vocabolo di *società umana*. Queste « locuzione ordinarissima, la quale è con« traddittoria o almeno metaforica in boc« ca a chi non considera ogni uomo come « cospirante cogli altri ad un fine istes« so, è nelle nostre dottrine, e nel sen« so intimo di ciascun uomo, la espres« sione fedele delle prime relazioni so« ciali, base di ogni altra società. Sì: « ogni uomo è membro di una società « universale di una sterminata famiglia « che tutti abbraccia i figli di Adamo, e « li guida concordi all'obbietto infinito « dei voti comuni.

« Infatti scontrandosi fra loro due in« cogniti che abbiano sensi di umanità « non si trovano essi tosto in atto di ado« prare concordemente i loro mezzi ad « un fine comune? Fatevi coll'immagi« nazione spettatore di due europei che « si incontrano nel Saara o nelle Step: « voi li vedete tosto sforzarsi di mettere « in comune i loro mezzi col sussidio del « linguaggio; e quanto gioiscono se pos« sano almen rozzamente capirsi! E do« ve mira tosto il loro conversare? mira « ad *informarsi* reciprocamente, vale a « dire a tendere concordemente verso il « *vero;* mira ad ottenere ed a recar sus« sidio, vale a dire a tendere concorde« mente verso il *bene*. E guai se l'uno « si avvedesse che l'altro procede o con « mala fede o con intenzioni ostili, vale « a dire che disegna appropriare a *sè so*« *lo* o il vero o il bene! Lo accuserebbe « tosto di violare le leggi *di umanità;* « le quali altro finalmente non sono se « non le leggi della società universale

« che lega fra loro tutti gli uomini; e gli
« ebbliga ad unire gli aferzi per tendere
« al fine comune. Ben presto se lo of-
« fensere non torna al dovere, li vedrete
« cootrastare e coo parole e con fatti.
« Credete voi ebe per tal contrasto sia
« rotta fra loro la società? Ma di grazia,
« e che pretende l' offaso qualer procade
« da uemo cioè secondo ragione, se non
« ridurre l' offensore ai termini dell' one-
« sto? or l' oneato egli è il bene propriis-
« simo dell' uomo: dunque quel madesimo
« litigare e cozzare egli è uno sferzo con
« cui l' uno vuel comunicare all' altro un
« bene, di cui questo fa pazzamente un
« gettito a dispetto di sua coseienza. E
« dove potrà duoque trovarsi on oomo
« fuor della società se l' atto stesso del
« guerreggiare rettameote usato è adem-
« pimento dei doveri sociali, osato con
« ingiostizia porta in questo medesimo ti-
« tolo di ingiusto ona nuova conferma alle
« leggi di ginstizia, leggi essenzialmente
« sociali? il fatto ci mostra duoqne esser
« la idea di società umana uoa di quelle
« idee naturalissime epperò verissime
« che formano quasi un assioma presse
« ogni gente e ogoi individuo.

« Ed osservate come la natura nelle
« disuguaglianza natorale dagli individui
« stabil uo principio ineiottabile di quel
« concorde eperare verso un fine che
« forma l' essere sociale. Tutto nel mon-
« do è compenso: la prudenza del vec-
« chio ajuta la inesperienza del giovane,
« e questo colla sua robustezza dà con-
« forte alla fiacchezza del vecchio; tutto
« può l' nome contro il sesso imbelle, e
« contro il fanciullo, ma questi ottengo-
« no coi vezzi di incatenargli le braccia
« incatenandene il cuore: il dotto può
« assai coll' ingegno ma suol legorare
« collo studie le ferze del corpe, onde
« l' ignorante che ne riceve lume alla
« mente gli divien necessario pel sosten-
« tamento del fisico; le ricchezze fomen-
« tano l' ozio e rendono così il ricco tri-
« butario al povero usato alla fatica e ai
« travagli. Insomma tutto l' ordine socia-
« le è una perpetoa vicenda di bisogni e
« di sussidi riparati con saggia misura
« dalla Intelligenza infinita affine di otte-
« oere l' associazione degli uomini. Tut-
« to duoqne ci dimostra questa gran ve-
« rità che gli uomini sono destinati a for-
« mare uoa universal società, dalle cui
« leggi si trovano legati per ciò solo che
« ebbero dal Creatore natura umana.

« Ma cotesta società a cui sono desti-
« nati la formano poi eglino veramente?
« Se essi per naturale pendio e destino
« e leggi sono portati alla società la for-
« meranno di fatto, si che l' uome sarà
« di fatto, necessariameote in società to-
« sto che in altro uomo ei si imbatte.
« Ma di grazia, è egli all' uomo oaturale
« l' imbattersi in altri uomini? non solo
« è naturale, ma supposta la propaga-
« zione del genere umano è necessario
« matematicamante, non potendo la su-
« perficie abitabile del globo alimentar
« le sterminate numero degli irrequieti
« suoi abitatori senza che oei loro viag-
« gi si incontrino. Ma lasciamo pur da
« banda la necessità matematica che ri-
« guarda la specie anzi che gli individui;
« il più importante a considerarsi è la
« fisica la morale necessità dell' associar-
« si, la quale è più che bastante a ren-
« dere naturale la società a ciascun indi-
« viduo. Chi può negare che l' uomo e
« fisicameote e moralmente sia necessi-
« tato a dare e ricevere ajuto per otte-
« nere questa felicità a cui tutto aspira
« il genere umane?

« Se lo riguardate nel fisico d' onde ha
« egli principio se non dal consenso di
« due esseri intelligenti, uniti appunto
« da questo intento di dargli l' esistenza,
« epperò formanti la più naturale, le più
« elemantare delle società, la società
« conjugale? Nato appena, come conti-
« nua ad esistere se non perchè si trova
« nascende fralle braccie materne, vie-
« ne assistito e alimentato crescendo fra
« i lari paterni? Debole e sprovveduto
« nel suo nascere più di ogni altro ani-
« male, egli non durerebbe a campar tre
« giorni se dalla natura non fosse stato
« raccomandato alle società. L' imbatter-
« si donqne a vivere con altri è *fisica-*
« *mente* necessario all' uomo almeno nei
« suoi principi.

« Ma l' uomo non nacque solo per vi-
« vere. Se l' essenza specifica dell' uo-
« me è la ragione, egli è chiaro ebe lo
« sviluppamento dell' opera ragionevole
« è la parte più importante di sua esi-
« stenza. Or che cosa è l' uomo ragio-
« nevole fuor della società? Tolge il cie-

« lo che in consunta alla brutal dottrina
« con cui il Romagnosi sembra nega-
« ro ogni differenza fra il selvaggio e
« l'orang-outang. No: quel raggio della
« luce divina per cui l'uomo è uomo stabi-
« lisce la inarrivabile sua dignità a fronte
« del bruto, e ne lo separa con un abisso
« che ha dell'infinito. Frattanto però non
« può negarsi che la società sembra da-
« re all'uomo un essere novello, svilup-
« pandone gli elementi morali, che con-
« centrati in lui e quasi sepolti, se dal-
« l'un canto mostrano che egli è capace
« di divenire il re del creato sensibile,
« dall'altro gli rammentano che egli non
« può poggiar sì alto senza l'altrui soc-
« corso.

« Infatti supponete l'uomo separato
« da ogni società, e ditemi 1.° avrà egli
« un linguaggio? e se anche l'avesse a
« che gli servirebbe? Ognuno vede che
« io non ho mestieri di scioglier per
« conto mio il noto problema ideologico,
« se l'uomo abbia inventato, se abbia
« potuto inventare il linguaggio ....
« .... comunque sia sciolto il problema,
« per me torna allo stesso. Direte voi
« che lo ebbe per tradizione? dunque eb-
« be mestieri di chi gliel'insegnasse. Di-
« rete che l'inventò? ma perchè lo in-
« ventò se non per comunicar altrui i
« propri pensieri? e posseduto comun-
« que un sì prezioso strumento, che gli
« varrebbe se non avesse a chi rivol-
« gerlo? Dunque il linguaggio mostra
« *necessario* all'uomo la società perchè
« egli è nato a parlare; mostra *deside ra-*
« *bile* all'uomo la società perchè egli sa
« parlare. Dunque l'uomo è dalla natura
« strascinato quasi per forza alla socie-
« tà, epperò è moralmente necessario
« che egli vi si stringa con altri uomini,
« sì perchè si sviluppi in lui la facoltà di
« parlare, sì perchè sviluppata gli serva
« a comunicare la propria intelligenza,
« le proprie idee.

« Ma qual necessità vi è di tal comu-
« nicazione? Vi è quella necessità che
« spinge ogni essere creato a compiere
« i propri destini, a raggiungere lo scopo
« a cui il Creatore lo spinse creandolo.
« Infatti a che tende ella la mente uma-
« na? Ella tende al vero, e vi tende in-
« definitamente. Or senza la comunica-
« zione delle idee pochissimo ella po-
« trebbe conoscerne, e l'uman genere
« si troverebbe ognora nell'infanzia;
« dunque l'uomo è necessitato moral-
« mente a commerciar cogli uomini, e
« commerciando con essi a trovarsi seco
« loro in società. La società trasmette
« all'individuo il retaggio scientifico dei
« secoli andati: la società colla sua in-
« fluenze feconda i semi di verità che vi
« si contengono animandoli colla lode,
« coll'interesse, coll'agiatezza ec.; la
« società ne conserva il tesoro e lo
« tramanda ai posteri, comunicando in
« tal guisa alle speculazioni umane una
« specie di continuità immanchevole,
« che si assomiglia in qualche guisa al-
« l'eternità.

« La volontà poi dell'uomo di quanto
« va debitrice alla società? Toglietе l'uo-
« mo da questa atmosfera di pubblica
« decenza, liberatelo dal freno della edu-
« cazione, privatelo dei lumi che gli ad-
« ditano l'onesto, francatelo dalle rea-
« zioni che ve lo imbrigliano, dalle affe-
« zioni, che ve lo inclinano; e ditemi
« poi che sarà l'uomo? l'uomo, che vi-
« vendo in società con tanti incitamenti
« al bene, pure non di rado è sì sfrena-
« to, sì brutale, sì ributtante, sì tur-
« pe! Nulla poi dico degli agi della col-
« tura, dell'industria, delle belle arti,
« e delle tante attrattive con cui la socie-
« tà incanta ed affascina sì, che ben mol-
« ti pongono in tali esterni conforti ogni
« bene sociale, ogni speranza di felicità.
« È dunque l'uomo nato alla società, è
« necessitato a trovarsi in società, è
« affezionato naturalmente alla società;
« e come ripugna *fisicamente* che egli
« senza società nasca e viva, così ripu-
« gna *moralmente* che non tenda a com-
« merciare cogli uomini suoi pari, coi
« quali imbattendosi egli forma, o per
« dir meglio egli trova la società già for-
« mata ». (Taparelli — Saggio — par. 2.°
sez. 1.° c. 2. pag. 136. 137. 138. 139.).

114. Nella società per altro devesi di-
stinguere l'elemento essenziale ed uni-
versale che viene costituito dalla neces-
sità in cui l'uomo si trova per esistere
di dovere essere cioè in qualche relazio-
ne coi suoi simili, dall'elemento acciden-
tale e particolare che viene costituito dal-
l'essere l'uomo posto e dal trovarsi in
quella od in quell'altra relazione deter-

minata coi suoi prossimi. Or quello costituisce una vera necessità di natura, questo al contrario basa se mere combinazioni e contingenze; sì che è assolutamente necessario e connaturale all' uomo essere in società coi suoi simili, nessuna necessità al contrario egli porta seco di essere in questa specie e forma di relazioni e di società piuttosto che in un altra.

115. I diritti, che l' uomo possiede in quanto è in stato di società e però in quanto è nella società universale, sono quelli che si riferiscono al potere di avere, possedere, usare e difendere dall' aggressione altrui quanto concerne la conservazione e il perfezionamento di sè, come dicemmo nel paragrafo 7.°; i diritti cioè di occupazione, di ritrovamento, di accessione, di prescrizione, di servirsi di quanto la società somministra per la conservazione e perfezionamento di sè, per l' uso dei mezzi conducentivi, e per la difesa di quanto legittimamente si possiedo, o quello di possedere e difendere quanto fu acquistato per contratto. Questi dunque sono i doveri di ciascuno verso i suoi simili nello stato di società universale: rispettare sinceramente e scrupolosamente i diritti altrui, guardandosi bene dal violarli in qualsia parte, in niun modo impedendo o disturbando altri nel possesso, uso o difesa di ciò che legittimamente acquistò per titolo di occupazione, di invenzione, di prescrizione, o per altro mezzo lecito, rigorosamente osservando ciò di che la forza di patto convenne con altrui. Ma questo sì patti duopo è distendersi alquanto di più.

116. Patto, come dicemmo, è = il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse o sul medesimo oggetto =. Questa definizione del patto ci fa conoscere come alla validità dei medesimo si ricercano tre condizioni: la 1.ª è l' esistenza dell' oggetto su cui debbe cadere l' accordo: 2.ª è la cognizione dell' oggetto su cui cade il consenso scambievole: la 3.ª la libertà di prestare questo consenso sull' oggetto del patto, e cotale libertà tanto fisica, che riguarda la potenza dell' operante, quanto morale, che riguarda la liceità della cosa e del consenso su di essa. Indi consegue; che la non esistenza dell' oggetto del patto invalida il patto stesso; che lo invalida l' errore sull' oggetto o sul motivo del consenso dei patto; che lo invalida il dolo, e la frode, perchè niuno può consentire su ciò che non conosce; che lo invalida la mancanza di libertà o di dominio dell' oggetto del patto, poichè niuno può dare altrui ciò che non è suo. Che se nel fermare il patto avesse avuto luogo il timore allora, o il timore fu tale da torre la cognizione di ciò che faceva l' intimorito, ed in tal caso non sussiste patto; oppure il timore non tolse la cognizione ma fu incusso ingiustamente, ed allora se l' intimorito consente nel patto sinceramente, il patto vale, se vi consente solo all' esterno ma nell' interno dissente, quantunque pecchi di inganno, il patto non vale: che se fu incusso giustamente, il patto stretto anche per timore vale. Segue ancora che invalida il patto la mancanza della libertà morale, cioè l' illecitezza del consenso, o dell' oggetto su cui cade il patto; perchè l' uno e l' altro come illecito è proibito dalla legge, e però manca la libertà morale di porlo. Che se il patto basasse sopra una condizione allora è a vedere: o è condizione di cosa impossibile, ma solo per scherzo per soprappiù aggiunta al patto, ed il patto vale sebbene la condizione per sua impossibilità non si avveri; o è impossibile e seriamente, da senno annessa al patto, ed allora non vale se la condizione non si avvera; o è condizione di cosa possibile e lecita ed il patto vale, da eseguirsi avverata la condizione; o è condizione possibile di cosa turpe e allora per mancanza di libertà morale il contratto è nullo.

117. I patti sono di due sorte, gratuiti cioè ed onerosi. I *contratti gratuiti* (che i patti si chiamano anche contratti) consistono in una promessa fatta da una delle parti con cui ad una data cosa si obbliga ed accettata dall' altra. Gli *onerosi* consistono in promesse ed in accettazioni scambievoli. Però i primi si chiamano così perchè hanno per fine l' interesse di una delle parti solamente; i secondi sono detti onerosi perchè hanno per fine l' interesse scambievole dei contraenti. I primi impertanto, che partono dalla radice della beneficenza universale, per essere validi non ricercano altro che l' espres-

sione della volontà di uno a favore di un altro, non lesiva del diritto di alcuno nè delle condizioni essenziali per la validità di ogni specie di patto, e l'accettazione di tale espressione di volontà da colui in cui favore si emette. Nè altro dovere impongono alla parte che accetta se non quello di gratitudine verso il suo benefattore; dovere che si può violare in due modi, o col non riconoscere il beneficio, o nel rendere male per bene al benefattore. Ma i contratti onerosi oltre all'espressione delle due volontà nelle scambievoli accettazioni e promesse, ed oltre all'adempimento di tutte le condizioni esposte sopra per la validità di ogni contratto, di più richieggono uguaglianza di oneri e di emolumenti, di aggravi e di agi, partendo dal fondo di un interesse reciproco e basando sul principio della giustizia.

118. I principali fra i contratti gratuiti sono: 1.° la semplice *promessa*, cioè = la spontanea e deliberata obbligazione della propria fede ad un altro che l'accetta d'una cosa o d'un azione buona e possibile = 2.° La *donazione*, che si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel domicio di un altro. 3.° Il comodato, il precario, ed il mutuo, nei quali uno dà all'altro una cosa sicchè dura il bisogno senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa coo obbligo di restituire la medesima entro un certo tempo dicesi *comodato*. Il dare una cosa alle preghiere di colui che la piglia ad imprestito senza fissare il tempo di restituirla, con diritto di ripeterla quando gli piaccia e chi la dà, si dice *precario*. Si appella poi *mutuo* quando si dà la cosa ad imprestito per consumarla coll'uso, ritenuto l'obbligo di restituire non quella ma una simile o l'equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. Nella donazione il donante cede al donatario il diritto di proprietà, ma nel comodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, che ne cede solamente l'uso per un dato tempo: nel mutuo il padrone cede la proprietà ma col patto di avere fra un certo tempo l'equivalente. Indi da queste differenze, per la regola generale — la cosa perisce sempre pel padrone —, segue che se la cosa perisce per eventi naturali nella donazione e nel mutuo perisce pel donatario e mutuatario, nel comodato e nel precario perisce a carico di chi la dà, 4.° Il *deposito* che è una convenzione onde una persona dà ad un'altra qualche cosa in custodia per esserle restituita quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per la cosa depositata la medesima cura che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone dell'oggetto depositato, se questo perisce senza colpa del depositario, il danno è a carico del padrone. 5.° Finalmente tra i contratti gratuiti si numerano i *mandati*, le *procure*, e le *commissioni*, coi quali si intende un accordo con cui una persona, che per qualunque motivo non può disbrigare i suoi affari, elegge un altra per assistere e' suoi interessi, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe ella stessa se agisse le persone: e la *sicurtà*, che è un contratto benefico col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l'obbligazione di un'altra, qualora questa non l'adempia.

119. I contratti onerosi poi si distinguono in nominati ed innominati. Diconsi *innominati* quelli che non hanno già un nome particolare, ma sono d'altronde veri consensi scambievoli fra più su un dato oggetto con uguali oneri e vantaggi fra i contraenti. Di questi ne vengono assegnati quattro specie, — vi dò acciò mi diate —, — faccio acciò facciate —, — dò acciò facciate —, — faccio acciò diate —. Diconsi *nominati* quelli che hanno un nome con cui vengono chiamati, come la vendita la società ec. Tanto gli uni che gli altri si fondano sulla uguaglianza di stima e però sulla permuta estimatoria che ne è l'essenza, nè si intende di dare più di quello che si riceve nè di ricevere meno di quello che si dà, cosicchè vi sia perfetta uguaglianza di prezzo fra il dato e il ricevuto. *Prezzo* è la potenza di soddisfare ai nostri bisogni: e però ogni cosa che ha tal potenza è da noi pregiata. Così il rapporto delle cose ai nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Onde col crescere de' bisogni nella stazionarietà o diminozione della cosa per soddisfarli essa cresce di prezzo, diminuisce al contrario diminuendo i bisogni o crescendo la cosa

stessa in quantità. Il prezzo fu distinto in *legale* e *comune*. Il primo viene tassato dalla legge o dalla pubblica autorità ed è invariabile: il secondo viene formato dalla stima e considerazione degli uomini probi e prudenti respettivamente alle circostanze che accompagnano le cose oggetto di prezzo e le persone. Questo è di tre sorte *supremo*, oltre il quale non può andarsi senza ingiustizia, *medio* tra il supremo e l'infimo, *infimo* sotto del quale non si va che con ingiustizia.

120. I primi uomini non conoscevano altri mezzi per le relazioni commerciali che la permuta e però a principio tutti i contratti onerosi furono di permuta. Quindi si davano animali per derrate, derrate si cambiavano con altre. Poscia per facilitare la convenzione e l'adempimento dei contratti onerosi (chè nella semplice permuta la difficoltà del trasporto degli oggetti dall'uno all'altro luogo gli inceppa assaissimo) fu di comune accordo, come rappresentativo del prezzo di ogni cosa, stabilita la moneta, cioè = un pezzo di metallo, come la definisce Genovesi, di un determinato peso e finezza, d'un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire di istrumento a misurare il valore di tutte le cose e di tutte le fatiche le quali sono in commercio =. Nella qual definizione si dice che la moneta è un *pezzo di metallo* ad indicarne la materia; si aggiunge *di un dato peso e finezza* per esprimere che le monete non sono ordinariamente nè di oro nè di argento puro, ma che vi è in esse della lega di inferior metallo; dicesi di *un dato nome e valore numerario* a significarne il valore estrinseco e civile: si dice *essere istrumento a misurare il prezzo delle cose* per indicarne il fine; finalmente avere *un impronto pubblico*, che è il costitutivo specifico della moneta e il cui fine è di assicurare i popoli a nome di chi governa la società del giusto peso e bontà della moneta.

121. Quindi i contratti onerosi nominati sono: 1.° il contratto di *vendita e compra*, pei quali si stabilisce di dare una data merce per un prezzo, o un prezzo per una determinata merce. 2.° La *negoziazione*, che consiste in comprare o usare arte e industria circa la roba propria o comprata per poi venderla con lucro. 3.° La *scommessa*, che è un contratto in cui due o più contrastanti della verità od evento di qualche cosa espongono e si promettono qualche oggetto da conseguirsi come premio da quello a favore di cui sta la detta verità od evento. 4.° Il *giuoco*, che è un contratto in cui si cede al vincitore la cosa esposta da ambe le parti. 5.° La *locazione* e *conduzione*, cioè *affitto*, nella prima delle quali si dà pel prezzo l'uso o servizio di una persona o roba, nella seconda si dà il prezzo per l'uso o servitù della persona o roba. 6.° L'*enfiteusi o livello*, che è un contratto in cui ritenuto il dominio diretto di una cosa immobile si trasferisce in altri il dominio utile della medesima a lungo tempo o in perpetuo coll'onere di un certo canone o pensione; oppure coll'obbligo di prestarsi da chi riceve a chi dà il dominio utile, fedeltà ed ossequio personale, che è *feudo*. 7.° *Pegno* ed *ipoteca*, pel primo dei quali il debitore dà al creditore qualche cosa mobile per sicurezza del debito, deponendo nel secondo per sicurezza una cosa immobile. 8.° *Assicurazione* pel qual contratto alcuno sotto un dato prezzo prende sopra di sè il pericolo di qualche cosa. 9.° *Transazione*, in cui per un dato prezzo in una cosa dubbia o lite non finita si fa composizione tra le parti che vi pretendono: 10.° *Compromesso*, onde i litiganti rimettono al giudizio di un arbitro la decisione di alcuna controversia. 11.° Il *Cambio*, che è una permutazione di denaro con denaro con lucro del permutante. 12.° Il *Censo*, che è un contratto in cui alcuno vende o compera per un dato prezzo il gius a percepire un'annua pensione su persona o roba fruttifera. 13.° Il contratto di *società* che è una convenzione di più persone le quali pongono roba, denaro, industria o fatica ad eque comune lucro, danno, od uso. Le condizioni essenziali per la validità e lecitezza di tutte queste specie contratti le abbiamo esposte sopra, siccome abbiamo esposti ancora i doveri relativi ai contratti.

122. Quanto a società particolari poi l'uomo, come dicemmo può trovarsi in tre specialmente, nelle società coniugale, paterna e di famiglia, o civile. Dei doveri e diritti che all'uomo appartengo-

no in ciascuna di queste parleremo brevemente.

La società coniugale primo e necessario elemento della società civile è quella che viene costituita dall'unione legittima dell'uomo con la donna allo scopo di generare dei figli alla conservazione e successione della specie umana e di allevarli ed educarli, di vicendevolmente aiutarsi e sovvenirsi nei loro bisogni. Si chiama anche società matrimoniale o di matrimonio. Conciossiachè sia nei fini della creazione universa la conservazione continuazione e successione della specie umana la quale si ottiene solamente nell'ordine naturale per la generazione; quindi emerge come la generazione stessa sia il primario fine della società coniugale, a cui segue immediatamente dappresso quello della educazione, se vita intiera non sarebbe data all'uomo colla sola generazione qualora, come è chiaro, non si aggiungesse l'allevamento e l'educazione. L'altro fine poi è di sovvenirsi ed aiutarsi scambievolmente i coniugi tra loro, se ciò naturalmente richiede ordine e legge di società in cui essi si trovano.

123. Ma quanto al fine primario suolsi muovere una questione, se cioè lo stato coniugale sia obbligatorio? Alcuni hanno sostenuto che si riportandosi anche al passo della rivelazione nel Genesi — crescete e moltiplicatevi —. Altri hanno detto ciò essere un diritto che ciascuno ha non un dovere, in quantochè Dio ha dato all'uomo le potenze necessarie alla riproduzione della specie e vi ha disposato tutti i viventi dando loro la scambievole inclinazione fra gli individui di sesso diverso; onde in realtà ottiene il fine della propagazione e perpetuità della medesima, delle quali potenze può l'uomo prevalersi ad arbitrio; ma di ciò Dio non ne ha imposto a lui un precetto, che d'altronde sarebbe stato inutile in forza di quelle leggi fisiche e tendenze che si trovano nella natura dell'uomo. All'obbiezione poi dal passo del Genesi rispondono, che al più si potrà ammettere come precetto per tutta la specie umana, non quanto agli individui che la compongono. Poichè, se è vero che Dio vuole la propagazione e perpetuità della specie che si ottiene collo stato di matrimonio, è vero pur anco che l'autore del Cristianesimo, osservatore puntualissimo di tutte le leggi, commendò altamente il celibato e sotto certe circostanze lo preferì al matrimonio como più perfetto. Che se è più perfetto del matrimonio non si deve impedire ad alcuno di seguirlo, e però non si deve obbligare alcuno in individuo ad abbracciare il matrimonio come impeditivo di uno stato più perfetto. Dunque si conciliì così la questione: lo stato coniugale è un precetto ed un dovere per tutta la specie umana in generale perchè Dio ne comanda e vuole la propagazione e perpetuità mediante la generazione naturale, e questo fine egli l'ottiene appunto col fare sì nella sua saggissima provvidenza che la massima parte degli uomini più per soddisfare ai bisogni delle naturali tendenze che per adempiere un precetto individualmente loro imposto l'abbraccino; ma non è un precetto imposto ai singoli individui.

124. Tutte le altre più interessanti dottrine riguardo allo stato coniugale per amore di brevità le spieghiamo in questi quesiti e risposte loro. 1.° La società coniugale dee ella essere permanente? 2.° Il nodo del matrimonio è egli indissolubile? 3.° È permessa ad una donna l'unione con più uomini; ad un uomo l'unione con più donne? A chi appartiene il regime della famiglia; qual è l'estensione dell'impero paterno sui figli; non che quali sono i doveri e diritti reciproci?

Per soddisfare con precisione a questi quesiti è necessario premettere alcune osservazioni. Prima di tutto è da notare che qui non si parla di dritto positivo ma di legge naturale. Perciocchè è certissimo che secondo la legge positiva divina la società di matrimonio deve essere permanente; se viventi ambedue i coniugi non possono separarsi quanto al vincolo, giusta quanto è detto nel Vangelo, — ciò che congiunse Dio non disgiunga l'uomo —; e nella lettera ai Romani, — la donna è legata alla legge del matrimonio finchè vive il marito —; e la ragione persuade, chè istituita la società del matrimonio per generare ed educar figliuoli, siccome ciò non può ottenersi compiutamente se non colla lunghissima permanente unione dei genitori, quest'unione almeno per tutto il tempo dell'educazione, che può essere senza meno il tem-

po della loro vita intiera, deve essere permanente: e il nodo matrimoniale è indissolubile secondo le testimonianze recate e quanto dice S. Paolo nella prima lettera a quei di Corinto, — la donna è legata alla legge del matrimonio finchè vive il marito, che se morrà è libera di rimaritarsi a chi le aggrada nel nome del Signore — ; ciò che vale anche per l'uomo: e l'unione di una donna con più uomini è assolutamente invalida ed illecita siccome distruggente radicalmente il fine del matrimonio, cioè la generazione: ed è illecita ed invalida ancora l'unione di un uomo con più donne secondo quello che è scritto nel Vangelo, — che nella creazione due soli individui della specie umana fece Dio, maschio e femmina, che li congiunse in matrimonio e loro impose di abitare insieme per sempre abbandonando piuttosto qualunque altra persona del mondo; conchiudendo Gesù Cristo ivi, che chiunque abbandonando la propria consorte prenderà un'altra è fornicatore, siccome fornicatore è chi seco terrà la donna lasciata dal primo — .

Di più è da notare che l'unione di una donna con più uomini si chiama *poliandria;* l'unione poi di un uomo con più donne dicesi *poligamia*.

Or siccome è certo che l'unione di una donna con più uomini impedisce assolutamente la generazione, e la generazione può assegnarsi per fine principale del matrimonio, quindi è evidente che la poliandria è contro la natura del matrimonio e contro il fine dell'umana natura. Quanto alla poligamia poi alcuni sostengono che non è contro la legge di natura perchè non distrugge il fine primario del matrimonio che è la generazione, nè il fine secondario, l'educazione dei figli e il vicendevole amore fra i consorti. Ma checchè se ne voglia dire, egli è certo in primo luogo che nella poligamia non si potrebbero giammai evitare le gelosie e i dissapori in famiglia, ciò che va contro il fine secondario del matrimonio, l'amore tra i coniugati. Di più Cristo rispondendo ai Farisei, che obbiettavano aver Dio concesso ai padri loro di dare il foglio del ripudio, fece osservare come Dio avesse ciò fatto non permettendo direttamente, ma solo quasi sopportando la loro iniquità, indulgendo alla durezza del loro cuore; essendo certissimo daltronde che a *principio* (cioè nello stato e legge di natura) non fu così: che Dio creò due soli esseri umani, uno maschio l'altro femmina congiungendoli indissolubilmente ed imponendo loro di stare sempre insieme. Però Cristo nella sua legge ritornando il matrimonio alla prima sua istituzione di natura abolì la poligamia. Non è egli vero d'altra parte che nella poligamia si viola la legge di uguaglianza nei contratti e la giustizia, quindi la legge di natura; mentre si pretende che una donna sia totalmente sempre vincolata ad un uomo solo senza addossare il medesimo peso all'uomo? Le statistiche stesse le ultime ci possono convincere dell'illegittimità della poligamia se ci dimostrano che in capo alle loro epoche si riscontrano nella specie umana tanti nati in un sesso quanti nell'altro.

Anche l'indissolubilità e permanenza dello stato di matrimonio v'è chi la nega; perchè, dicono alcuni, non pare che si possa trovare proibizione nella legge naturale, come, coloro che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà con cui hanno contratto il matrimonio possano sciorlo col reciproco consenso. E ciò può valere tanto più quando uno dei coniugi ha violate le condizioni essenziali del patto nuziale; chè allora la parte offesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. Ma oltrechè si potrebbe dubitare di cotesto diritto, essendochè il consenso che i coniugi si danno nel contrarre il matrimonio è assoluto e perpetuo non condizionato e temporaneo, privandosi a vicenda per questo stesso capo della facoltà di rivocarlo o modificarlo; è inoltre un fatto incontrastabile che Cristo nel testo recato da S. Matteo ove trattò del matrimonio, dopo aver detto che da principio, cioè nello stato e legge di natura, furono due soli della specie umana, maschio e femmina indissolubilmente congiunti da Dio, soggiunse che riportandosi perciò a quanto era stabilito nella legge di natura, dichiarava fornicatore chiunque avesse abbandonata la propria consorte e chiunque avesse presa la donna abbandonata. Come ciò se non perchè non sono liberi di separarsi anche di comune accordo, perchè il nodo è indissolubile; perchè anche

per torti ricevuti l'uno dall'altro separatisi debbono più presto che possono riconciliarsi, nè possono passare ad altro maritaggio? Nè si dica, ripeto, chn ciò si avvera nel gius positivo divino non nel naturale; poichè ho già fatto osservare che Cristo nel caso presente si riporta ripetutamente a quello che fu da principio, cioè nella legge naturale, o su quei la rinnova i suoi precetti. Per quello che riguarda il regime della famiglia e l'estensione del diritto paterno sui figli; in primo luogo è conforme all'ordine che il potere di capo che la dirige e governi, richiesto dall'armonia e buon regolamento della domestica società, si nsercitl da colui che ha una superiorità di forze o di talenti sugli altri; ora tale è l'uomo superiore alla donna in forza di corpo o di spirito; dunque a lui non ad altri partiene il regime della famiglia. I genitori poi hanno il dovere di alimentare non solo ma di educare i loro figliuoli: un tal dovere pone nei genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza. Ma il potere paterno che si estende per diversi riguardi tanto sulla compagna del talamo che sui propri figli è circoscritto dal fine della società e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito perciò non ha il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre, di uccidere i propri figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli al sostentamento e alla tranquillità della famiglia, all'adempimento dei doveri coniugali, ed al benessere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre in uno stato di indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere nei loro genitori i lor benefattori dai quali hanno ricevuto l'esistenza, il sostentamento, l'educazione. E come queste tre cose costituiscono un diritto dei figli in faccia ai genitori, così inverso loro ne costituiscono i doveri l'amore, il rispetto, l'obbedienza, il soccorso nei loro bisogni: e come i diritti del marito verso la moglie sono di sovraintendere, di comandare, e di dirigerne le azioni, come abbiamo notato, al sostentamento, alla tranquillità della famiglia, allo adempimento del dover coniugale e al benessere della figliuolanza; così i doveri sono amarla sinceramente qual parte di sè e sua compagna, non disprezzarla o riputarla qual serva ma rispettarla, tenerla in onore e stima, ed in ogni circostanza darle segni di considerazione deferenza e rispetto, adempiendo con esso lei tutti quei doveri che si addossò quando strinse il nodo matrimoniale; sopportandone pacatamente i difetti, ascoltando e seguendone premurosamente i buoni consigli, con carità e modestia dirigendone le azioni nel soddisfare a suoi giusti desideri. E come della moglie quanto al marito i diritti sono, amore, fedeltà, sostentamento, provvedimento a' propri bisogni a tenore della propria condizione, onore di più, stima, rispetto, deferenza; così i doveri sono fedeltà inviolata al marito, sincerità e lealtà con esso lui in tutte le sue azioni, stima, soggezione, ubbidienza, amore. Di ambedue poi, marito e moglie quanto ai figli, siccome i diritti ne sono di dirigere le loro azioni, e di essere in tutto e per tutto che è bene puntualmente obbediti; così ne sono i doveri dopo averli generati, sostentarli, allevarli, educarli con tutti i mezzi che la loro condizione permette, cominciando dall'educazione morale e fisica, continuando per la morale fisica e intellettuale finchè non gli abbiano renduti uomini formalmente compiuti.

125. La società di famiglia è quella che consta dei capi, padre e madrefamiglia, e dei membri, figli, discendenti, servi e addetti, tutti soggetti al detto padrefamiglia che ne è come il re. I diritti e doveri vicendevoli che hanno nella famiglia i capi e i membri tra loro sono in ultimo quelli stessi che nella risposta all'ultimo dei quesiti precedenti abbiamo esposti passare tra i genitori e i figliuoli, se la società di famiglia non è altro che la stessa società paterna alquanto più complicata; cooperare cioè gli uni cogli altri al conseguimento dell'ultimo fine comune; gli uni col disporre ordinare e governare con saggezza, prudenza, giustizia, amore, imparzialità, gli altri con eseguire ed ubbidire con rispetto, sommissione, amore, riconoscenza, e con mantenere la pace la quiete e la carità con e verso tutti gli altri membri della stessa società.

126. La società civile è quella che consta di un numero grande e di uomini e di diverse famiglie legate e tendenti al medesimo fine comune, rette dalle medesime leggi e subordinate alla medesima suprema autorità. Indi consistendo la società civile nell'unione di più persone e famiglie sufficienti a procurare e mantenere la propria esistenza sociale, sottoposte alle medesime leggi, partecipanti ai medesimi diritti, soggetti alla medesima autorità regolatrice, le condizioni necessarie per l'esistenza della società civile sono: 1.° l'esistenza di un essere che a capo sia della società stessa come regolatore della medesima, antiveggente procuratore del suo bene; intimando agli esseri particolari i loro doveri, ed assicurando ciascun individuo dell'esercizio de' propri diritti, a cui tutti i privati componenti la società siano sottoposti ed obbidienti. Ed è l'esistenza di quest'essere morale, che si chiama *sovrano*, così necessaria, che non si può supporre società civile senza esso. Poichè, se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri ed avessero tutti il buon volere di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive nè di potere pubblico. Ma stantechè l'ignoranza e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra sono in fatto l'infausta sorgente di tanti delitti onde si conculcano i più sacri diritti dell'umanità, era necessario che vi fosse chi ponesse un freno a questi mali contenendo ciascheduno nel proprio dovere, conciliando ciò coll'esercizio del proprio diritto; ma questo non si può supporre ove non si supponga chi sovrintende e chi ubbidisca; poichè se tutti lo fatto sovrintendessero egualmente, oppur nessuno, distrutta sarebbe la civil società, come è chiaro, essendo in tal caso realmente disuniti i membri di essa nè avendo fra sè vincolo o principio alcuno di unione; dunque è essenziale per l'esistenza della società civile l'esistenza del fondamento, della base, del principio regolatore della medesima, il sovrano o chi possiede il poter sovrano. 2.° È necessaria nel sovrano la potestà di far le leggi. Poichè se a lui spetta regolare e dirigere i componenti la società nella esecuzione dei propri doveri, tutelandoli in pari tempo per l'esercizio dei propri diritti, si deve supporre e riconoscere in lui il potere di stabilir le norme cui debbono seguire i membri della società nell'esecuzione lodevole degli uni, per l'esercizio incontrastato degli altri; ma queste norme sono le leggi; dunque nel capo della società si deve riconoscere il necessario potere di far le leggi. Oggetti poi delle leggi civili sono gli oggetti stessi della legge naturale come cose buone e comandate o come cose cattive e proibite, ed anche gli oggetti e le azioni indifferenti, in quanto per le particolari circostanze ridotte alla legge naturale vestono una qualche bontà o malizia. 3.° La potestà e forza di farle eseguire, che discende dalle esposte. Poichè a nulla varrebbe il poter sovrano di far le leggi, se dopo fatte non vi fosse la forza sufficiente onde condurre i refrattari all'osservanza; a nulla varrebbe dire — è proibito il furto, chiunque lo commetta sarà punito colla pena A —; — devesi rispettare l'altrui proprietà ed onore, chiunque lo viola sarà punito colla pena B —, se, dopo che si è procurata con ciò la sicurezza dei diritti dell'uom dabbene, non vi fosse ancora nel sovrano la forza necessaria per difendere i diritti del pacifico cittadino dalla violenta aggressione dell'audace disprezzator del comando, e per punire inoltre chi l'avrà violato. Questa punizione fa parte della difesa. La difesa infatti può eseguirsi fisicamente o moralmente. Nel primo modo si impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui e si previene il delitto; nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti, e punendosi chi li violò si impediscono gli altri di imitare l'esempio del delinquente. Il sovrano col diritto di far le leggi e di farle eseguire viene a tutelare il diritto di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno dei fini della sovranità; son dunque ad essa necessarie le potestà anzidette. L'altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione degli individui della civil società. 4.° Il rispetto e l'inviolabilità del sovrano per parte dei sottoposti. È questa una sequela delle cose dette e della natura dell'esser sovrano.

Indi la sovranità comprende tre specie di poteri; il legislativo, il giudiziario e il

coattivo; il secondo o il terzo sono parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell'applicare le leggi alle azioni dei cittadini e nel dedurne le legittime illazioni. Il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, del potere giudiziario. Questo potere ha per scopo l'assicurare i diritti dei cittadini: eseguisce un tal incarico non solamente colla condanna dei rei, ma eziandio pronunziando sulle controversie riguardo ai diritti dei particolari, con che si eliminano le discordie dalla società.

127. Nel far leggi e nel farle eseguire consiste il governo di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Ora poichè in tre principali modi suolsi nelle civili società costituire coloi in cui risiede il potere legislativo, però tre principali sono le forme di governo a cui altre si uniscono che modificazioni sono o combinazioni delle tre prime. Può essere che il potere legislativo ed esecutivo risieda in un solo; il governo in tal caso chiamasi *monarchia* dalle parole greche (monos) *solo* (arche) *principato*; e chi governa si chiama *monarca*, *imperatore*, *re*, *principe*, *duca* ec. Può essere che il potere legislativo ed esecutivo risieda in un ceto particolare di cittadini notabili o per nobiltà o per ricchezza o per dottrina, ed allora il governo chiamasi *Aristocrazia* dal greco (aristos) *ottimo*, *ottimate*, (cratos) *impero*. La monarchia può essere elettiva, come erano una volta l'impero di Germania, il regno di Polonia, e ora si fa in Roma, ove l'imperatore o re o principe o papa si elegge dai magnati o altri principi o capi di governo; e può essere ereditaria ove il figlio succede legittimamente al padre per diritto di primogenitura come attualmente nella maggior parte degli stati di Europa. la quale può essere ancora o secondo la legge salica ove succedono i soli maschi, come era una volta in Spagna, Portogallo ec., oppure può essere libera ove maschi e femmine succedono al trono come ora in Inghilterra, Spagna, Portogallo ec. L'aristocrazia ancora può essere ereditaria ed è quando il diritto legislativo è circoscritto a determinate famiglie che se lo tramandano di padre in figlio; e può essere elettiva, ed è quando sono eletti coloro che debbono reggere la somma delle cose. Può essere finalmente che il potere legislativo ed esecutivo risieda nel corpo sociale intiero cui esso esercita per mezzo de' suoi deputati riuniti nei generali comizi del popolo, ed allora il governo chiamasi *democrazia* da (demos) *popolo*, e (cratos) *impero*. Aristocratiche erano le repubbliche di Venezia e di Genova, democratiche quella degli Ateniesi e degli Spartani. Quando due o tutte tre queste forme di governo si combinano e si uniscono insieme, nascono le repubbliche o governi misti. Sono *monarchico-democratici* se il diritto delle leggi appartiene al re o principe e al popolo riunito nei comizi generali: *aristo-democratici* se appartiene al popolo congregato nei comizi generali e agli ottimati; *monarchico-aristocratici* se il diritto del regime dello stato si rifonde sul principe e sugli ottimati, come fu già nel regno di Polonia: *monarchico-aristo-democratici* se il diritto delle leggi appartiene tanto al re, quanto ai magnati come al popolo che opera per mezzo de' suoi rappresentanti o deputati, come è in Inghilterra, Spagna ec. Di quest'ultima specie sono quasi tutte le così dette *monarchie costituzionali*, ed anche certe *confederazioni*, in cui diverse repubbliche o stati particolari così si riuniscono in un solo stato grande con un patto comune che, salva la forma interna e indipendenza di ciascheduno, proveggano alla salute e sicurezza di tutti colla unione delle forze, uniformità delle decisioni; tali sarebbero la confederazione Germanica, la Elvetica e la Americana degli Stati Uniti.

128. Alle diverse forme di legittimo governo altre si oppongono che ne costituiscono le illegittime. Prima è la tirannia dal greco (teiro) *vessare*, per cui chi impera o il fa senza diritto, o se con diritto il fa crudelmente. *Tiranno* è chi usurpa il comando, come fu Cromwello; *despota* chi abusa del giusto titolo, qual fu Nerone. Seconda è l'*oligarchia* da (oligas) *poco* e (*arche*) *principato*; vizio dell'aristocrazia in cui pochi privati usurpano ed esercitano a proprio utile l'impero che spetterebbe agli ottimati

tutti, tali furono i famosi triumvirati di Cesare Pompeo Crasso, e di Augusto Antonio Lepido. Terza la *oclocrazia* da (oclos) *turba* e (cratos) *impero*; vizio della democrazia in cui una turba o feccia di popolo, usurpando il comando a proprio arbitrio ed utilità, impera in nome del popolo posto in non cale il ben comune. Quarta finalmente l'*anarchia* dal greco (a) *senza* e (arche) *principato*, in cui messi sossopra e confusi tutti gli ordini della civile società non vi è più chi comanda in essa e chi ubbidisce, niun vincolo più esiste fra i membri di lei, ma tutto è disordine e confusione.

129. Suolsi a questo punto dimandare quale fra le legittime esposte sia la miglior forma di governo. E generalmente si risponde che tutte sono egualmente buone quando si usino respettivamente all'indole e ai bisogni dei diversi popoli che si vogliono reggere con esse. Chè popoli antichi e moderni con ciascuna di esse sono stati regolati ed hanno pienamente raggiunti i fini della civile società. Per determinare più specificatamente e nel caso particolare la cosa duopo è esaminare l'indole, la condizione, i bisogni di coloro che debbono essere retti. Ciò non ostante potrà dirsi e sostenere con franchezza, ma sempre per le generali, la monarchia, o semplice o se il vuoi temperata, essere la forma migliore di governo per questo fortissimo ragioni: 1.° la monarchia è la forma di governo che per creazione è fondata tra gli uomini e naturalmente tra loro si attua o si aviluppa quando si lasci alla sola natura il carico di ordinare la società; essendochè il marito, il padre, il padrefamiglia è siccome il monarca nella piccola società coniugale, paterna o di famiglia, germe e nucleo della società civile: 2.° perchè l'unità di sistema o di andamento che nella monarchia si conseguisce per mezzo specialmente dell'esecuzione delle leggi dal solo monarca e suoi ministri rimuove tutti gli inconvenienti che nascono dalla divisione dei poteri nelle altre forme.

130. Or i diritti dei sovrani sono: 1.° di far le leggi per la società: 2° di farle eseguire anche colla forza, costringendo i reluttanti a stare ad esse e alle sentenze conseguentemente pronunziate: 3.° di essere inviolabili per parte dei sudditi nella persona, nella esecuzione delle attribuzioni del loro ministero, e però di riscuotere ubbidienza, fedeltà, divozione da ognuno di essi. I doveri ne sono: 1.° far leggi giuste conducenti al vero bene della società: 2.° amministrare imparzialmente la giustizia: 3.° difendere i diritti di ciascheduu cittadino tanto fisicamente impedendone colla forza se è duopo la violazione, quanto moralmente minacciando la pena ai delinquenti ed impedendo coll'esempio del castigo meritato da alcuno la caduta d'altri nel delitto: 4.° proteggere quanto conduca al meglio della società come sono scienze, arti, commerciò, e specialmente la religione e morale da cui i più importanti beni allo stato: 5.° difendere ancora lo stato intiero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in loro il diritto della guerra, della pace e delle ambascerie. Avendo eglino il dovere di procurare nel miglior modo possibile la felicità dei loro stato hanno diritti di far trattati colle potenze estere. E poichè la società umana intiera consta di tanti individui e di tante società coniugali o di famiglia, che hanno e in sè e reciprocamente tra loro gli uni e le uno verso gli altri o le altre diritti e doveri, così risulta ed è divisa in tante più grosse e numerose riunioni di individui e di famiglie tendenti ad un fine comune che si chiamano *stati*, e che parimente hanno dei doveri o diritti reciproci fra loro. Or doveri sono: 1.° rispettare gli uni l'uguaglianza e indipendenza degli altri: 2.° questi non invadere il territorio di quelli: 3.° serbare la fede dei trattati stipulati: 4.° soccorrersi a vicenda nei loro bisogni quando non vi sia danno del terzo. Siccome poi i doveri in uno nell'altro sono diritti, così si applichino i sovesposti doveri in senso opposto agli stati diversi e sovrani tra loro e ne diverranno i diritti. In egual modo si applichino ai sudditi in senso opposti i doveri dei sovrani e ne diverranno i diritti, e loro si applichino i diritti dei sovrani ed in senso opposto i medesimi diverranno i doveri dei sudditi.

§. 11. *Appendice all' etica*.

DEL BELLO.

131. Ella è cosa indubitata che l'umano linguaggio, come dicemmo in ontologia paragrafo 4.° pag. 42., contiene la voce *bello* siccome indizio di un concetto e nozione universalissima e comune; e può porsi fra le cose indubitabili di fatto come il concetto, nozione e sentimento del bello sia il principio movente l'uomo a molte azioni, che non sarebbero se appunto per l'impulso ricevuto dal bello non fosse egli mosso ad emetterle: perciò il trattato del bello si attiene molto strettamente alla scienza morale, onde anche noi ci induciamo a darne qui alcuni cenni più necessari, esponendone solo le cose principali ed elementari per amore di brevità. E qui crediamo bene notare a scanso di ripetizioni inutili, come avendo in ontologia dette già alcune cose del bello e del sublime, quelle qui le supponiamo, e rimandiamo colà il lettore per richiamarsele a memoria.

132. La disciplina *del bello* che da alcuni chiamasi *Callologia*, più comunemente sebbene men propriamente si dice *Estetica* dal greco *aistonomai* (sentire fisicamente) trasportato ad indicare il sentire moralmente. L'origine della voce *bello* forse è dal greco *ballein* (ferire colpire), con che si vuol indicare l'impressione o sensazione forte che l'oggetto bello fa provare a chi lo apprende, e forse deriva dal latino *batuere* (battere, colpire). Ma per ciò che riguarda ad una nozione precisa pare più difficile lo stabilirla. Per poco che si rifletta sull'uomo morale è facile ravvisarvi una specie di senso interno, una disposizione a distinguere le cose belle. Tutti parlano di bellezza; molti fanno cose od azioni belle: il bello si ammira nelle opere della natura, si cerca nelle opere d'arte se belli o brutti si dichiarano ad ogni istante gli oggetti che all'osservazione ci si offrono. Ma poscia non si trova mai accordo e conformità nello stabilire in che cosa consista, con quali facoltà si percepisca, e per quali ragioni diversifichi il bello dal buono e dal vero. Alcuni dicono il bello essere — ciò che piace —, quasichè possa dirsi bello l'odore di un fiore perchè piace: per molti bello è — ciò che è capace di destarci una sensazione piacevole congiunta con una esterna rappresentanza —, come se una suonata di musica non potesse essere bella, avvegnachè niuna rappresentanza esterna l'accompagni: per altri bello è — ciò che è capace di porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive —; il che confonderebbe il piacevole col bello: chi lo fece consistere — nella varietà congiunta coll'unità —, come se una poesia che possedesse unità congiunta con varietà non potesse essere ancora bruttissima: chi — nella novità —, come se una cosa deforme non potesse avere unità: chi — nella facile percezione dei rapporti —, come se il vero che consiste per lo più nella percezione dei rapporti fosse lo stesso bello: chi finalmente lo determinò con altre caratteristiche, le quali danno campo a tali opposizioni da non permettere di accettare nessuna di cotali definizioni.

133. Per altro giova osservare che, come caratteri del bello in generale e spieganti moltissimi anzi la massima parte dei fenomeni estetici, al bello stesso concorrono queste qualità; ordine, proporzione, varietà congiunta con unità, armonia e semplicità, le quali risplendono sempre o tutte riunite od alcune solamente negli oggetti che si chiamano belli; siccome concorrono al sublime la grandezza, la magnificenza smisurata, l'illimitazione in uno con l'unità e la semplicità. Indi appunto nascono le varie gradazioni onde i fenomeni del bello ci si presentano: l'*eleganza*, che suppone semplicità di forme; la *grazia* che riposa su movimenti facili, gradevoli e delicati; la *ricchezza* che cresce nei movimenti o negli ornati; la *grandezza* che richiede elevazione ed estende il suo campo assai più che le antecedenti; finalmente la *illimitazione* e *magnificenza* smisurata, che propriamente porge l'idea del sublime.

134. Inoltre giova osservare come questo fenomeno complesso, la percezione e contemplazione del bello, che s'avvera nell'uomo così spesso, sottoposto all'analisi offre cotesti elementi; la percezione di un oggetto, il giudizio della beltà di lui, ed un sentimento piacevole che è amor puro verso la cosa bella. All'apprensione di un oggetto segue il giudizio

della beltà di lui e quindi il sentimento piacevole. Ma che; forse il giudizio costituisce la beltà dell'oggetto? oppure l'apprensione del medesimo, che non è se non un vero, lo costituisce bello? Nulla di questo. Egli è chiaro che per attribuire la qualità di bella ad una cosa duopo è paragonare la cosa col bello e vedere se ella partecipa degli attributi di bello, sì che in questo caso si suppone *bello* essere una cosa o qualità distinta da ciò che può confrontarsi con lui per vedere se ne partecipa. Inoltre chi bene addentra il concetto di bello chiaramente scorge come esso debba essere quasi una forma comune e una misura a cui riportare gli oggetti, le azioni e gli altri concetti per raffrontarveli: poichè per quanto possano essere puri e scevri di difetti gli esseri che si dichiarano belli, pure, se non hanno qualche imperfezione almen piccola, non ne escludono per altro la possibilità senza che perdano ancora la qualità di belli più o meno a tenore delle loro perfezioni, laddove il bello vero, reale, e dirò così, tipico, forma di ogni bellezza, non ammette in sè nemmeno possibilità di difetto o imperfezione; segno che è indipendente al tutto dalle concretezze dei fatti particolari. E però la nozione di bello siccome universalissima che è, è necessaria, assoluta, anteriore e indipendente da qualunque oggetto bello che si possa presentare alla percezione dell'uomo, oggetto che a lei si riduce per dichiararlo tale; in quanto essa è siccome l'esemplare a cui si confrontano tutti i belli particolari per deciderli tali: niun fatto e niuna idea particolare invero essendo il bello, nè essendo bella se non in quanto confrontata col bello universale si trova parteciparne le qualità. Chè se cotal nozione è universale ella è anche primitiva. Intanto nel concetto di bello insieme colla cognizione di qualche cosa si inchiude una certa *corporeità*, un certo contorno quasi di rilievo, una certa *sensibilità* arcana e mistica, distintivo del bello, che forma l'appagamento del sentimento estetico dell'uomo e che è quasi la base in cui posa l'intelligente nella contemplazione del bello stesso. Or come spiegasi tutto questo? Un'altra osservazione. Sebbene il concetto di bello sia in origine universalissimo e primitivo, pure è un fatto che non è sviluppato guari se non presso i popoli inciviliti; anzi lo sviluppo della nozione di bello e dei fenomeni estetici va di pari passu colla vera cultura e civiltà, mentre i più rozzi difficilmente ne provano le soavi emozioni e i piaceri. Segno è questo che il bello nella sua forma attuale è nozione che ha ricevuto molti elementi dalla riflessione, la quale è più sviluppata presso i popoli più colti. Or noi sappiamo che la riflessione per attuarsi ha bisogno di forme e di elementi sensibili o quasi sensibili, quali sono la sensazione la fantasia e il linguaggio.

135. Ciò premesso così si spiega l'origine della nozione di bello e si porge mezzo a spiegare i fenomeni che gli si riportano. Noi dicemmo già altrove e spiegammo come primo oggetto di pensiero e prima idea che entra nella mente umana sia quella dell'Ente in quanto creatore delle cose. Che l'Ente poi, come Essere perfettissimo e primo, fondamento reale e scaturigine di ogni essere, operare e pensare, in sè possegga tutto ciò che presentato ad ogni intelligenza possa e debba forzarla a riconoscerlo non solo bello; ma veramente sublime nella sua realità perfettissima, perfezione assoluta, sapienza, potenza infinita, ed operazione onnipotente, onde col solo cenno di sua volontà le cose fa essere dal niente, ella è verità che non può recarsi in dubbio da chi ha senno. E che egli nel produrre tutte le creature con ordine, simmetria, varietà, semplicità, armonia ammirabile, nell'atto che loro conferisce la realtà e gli attributi specifici e individui, su loro rifletta un raggio uno splendore di quel bello che è in lui sostanziale, acciocchè in quella guisa che della realtà anche di questo partecipino, che è un'eccellenza, una perfezione, è altra verità che deve riconoscersi se vuolsi trovare ragionevolmente la spiegazione dell'esistenza della bellezza degli esseri creati e di tutti i fenomeni che ad essa si connettono. Or nell'Essere e negli esistenti, supposta l'esistenza (che loro non si può negare senza incorrere nel contraddittorio) di quelle proprietà, che affacciandosi all'intelligenza la debbono non solo appagare come verità, ma di più scuotere, rendere estatica, nobili-

tare, pascere soavemente, dilettare, bearo, ed eccitarla a puro sentito amore e trasporto verso di sè, nascerà di conseguenza e necessità legittima in lei la nozione e concetto prima di sublime poi di bello; di sublime nel concetto che le porgerà Ente nella sua immensità e grandezza sia di natura sia di azione da lei contemplata; di bello nel concetto che lo porgeranno gli esistenti nello loro proprietà; delle quali l'ordine, il rapporto, l'armonia o la rispondenza a quella che è l'idea eterna su cui sono modellate, idea comunicatale per poterle appunto giustamente misurare su lei, la riempiranno soavissimamente di ammirazione di amore di dolcissimo diletto. E così di fatto avviene, che l'Ente nel creare la mente umana, in quella guisa che se le presenta con tutta la sua realità infinita e sostanziale quale oggetto intelligibile e intelligente, e illuminandola con un raggio della sua intelligibilità e intelligenza l'attua all'intellezione; così, presentandosele collo splendore della infinita intelligibilità sua e di tutti i veri che da lui solo hanno ragione di loro esistenza, non che dell'immensità e grandezza sua tanto di natura che di azione, la colpisce di tale profondo sentimento misterioso, ne eccita lo stupore e maraviglia così che la rende estatica nella contemplazione di sè e le comunica la visione del sublime reale: ed in quella guisa che presentandosele all'essere intuito la attua all'intellezione, così con sè le presenta in confuso le idee archetipe a cui tutte le cose debbono conformarsi per essere ed essere belle, idee che contengono tutti gli elementi e quello splendore onde le illustra l'Ente acciocchè e per cui debbano essere belle esse o gli oggetti loro rispondenti, sì che alla mente medesima nulla resti per apprenderli belli se non contornare le idee loro archetipe il che eseguisce per mezzo dell'immaginazione estetica, e poi paragonarli con loro. Per tal modo la mente avuta la nozione radicale del sublime ed in esso per la visione delle idee archetipe il fondamento alla formazione della nozione di bello; coll'aggiungere all'elemento e tipo intelligibile un elemento fantastico per contornare e fissare riflessivamente le proprie idee, esprime il sublime ed il bello tipico, forma generale a cui tutti i concreti si riducono per esserno misurati e dichiarati portarne o no le qualità. E così sebbene il bello siccome idea semplicissima non possa definirsi non ostante può dirsi con Gioberti risultare = dall'unione individua di un tipo intelligibile con un elemento fantastico fatta per opera dell'immaginazione estetica =. L'elemento fantastico lo ricava la mente dal fondo della connaturata propria attività: con esso contorna e dà risalto ai tipi intelligibili nella espressione del bello.

136. Dalle cose discorse fin qui segue: 1.° Che nel fatto il sublime è prima del bello, se il sublime è nell'e dall'Ente, il bello dagli e negli esistenti; se il sublime in quanto è dall'e nell'Ente è infinito, illimitato, assoluto, intelligibile necessariamente, il bello in quanto è dall'esistente è finito, limitato, sensibile, relativo; e quindi se il finito, il sensibile, il relativo è dall'infinito, dall'affermativo dall'assoluto dall'intelligibile necessario. « Per tal ragione, conchiude Giob., e « perchè il sublime è logicamente ante« riore, questo procorse negli annali del« l'arte e dovette precorrere al bello ». 2.° Che fra loro sublime e bello non differiscono se non per gradi; se non in quanto uno, il sublime, riposa nell'infinito nell'illimitato; l'altro, il bello, nel limitato o circoscritto. 3.° Che vi è un sublime e un bello naturale, l'Ente e gli esistenti; e che per la connaturale sua energia *intellettivo-fantastica* può l'uomo formarsi sotto varii aspetti e in varii sensi diversi sublimi e belli, il suo concetto e rappresentazione limitando o circoscrivendo in un caso, lasciando correre sulle ale della fantasia all'incircoscritto ed illimitato nell'altro caso. 4.° Che sublime vero naturale co n'è uno solo, l'Ente, ma molti sono se si misurano dalla similitudine, approssimazione, partecipazione, o sono prodotti dall'operazione intellettivo-fantastica ed immaginativa: che di belli si contrario molti vo ne sono sia naturali sia artificiali.

137. Il sublime si ha si avvera e consiste in quel fatto qualunque o concetto, il quale per la illimitazione, immensità e grandezza sua colpisce talmente la intelligenza e lo spirito, che lo scuote potentemente, lo porta fuori dello stato

suo ordinario o lo empie di un senso tale di maraviglia che lo rende estatico ed istupito. Or la grandezza nella quale pose il sublime può essere di due sorte, grandezza di estensione e di potenza; quindi il sublime ancora è di due sorte, sublime di grandezza di estensione, sublime di grandezza di potenza. Si ha il primo quando nel concetto di lui si ha il concetto di un'estensione illimitata, così l'indefinita estensione della volta azzurra del cielo osservata in una notte serena, l'indefinita estensione dell'oceano, una estesa pianura ove l'occhio non trova confine, un'alta montagna, un precipizio da cui mirinsi gli oggetti che stanno al fondo, sono tutte cose che destano il sentimento del sublime nella grandezza di estensione. Si ha il secondo allorchè il concetto suo è il concetto di una potenza che non ha limiti: come il concetto del — fiat lux — del Genesi. E siccome la potenza può considerarsi siccome di tre sorte, fisica, intellettuale, morale, però anche il sublime sotto quest'aspetto si divide in sublime di potenza fisica, qual ci presenta l'idea dell'Eterno che con un semplice volere crea il grande universo; in sublime di potenza intellettuale, qual ci presenta l'idea di Archimede che diceva — datemi un punto fisso e vi muoverò la terra —; in sublime di potenza morale quale ci presenta l'idea di un eroe che sacrifica sè stesso pel bene degli altri, che resta immobile all'urto della più violenta scossa di passioni.

138. Il bello si ha, si avvera, o consiste in quel fatto o concetto qualunque il quale nella sua unità, varietà, semplicità ed insieme ordine, proporzione, armonia, il contemplante riempie di soavissimo piacere o soddisfazione. Esso come dicemmo è di due sorte naturale ed artificiale. Il *naturale* è quello che ci presenta la natura negli ordini suoi; l'*artificiale* è quello che l'uomo ha saputo produrre adoperando diversi mezzi. Perchè poi gli ordini della natura sono tre, di sensazione, di cognizione, di operazione, tre specie di bello ne emergono, il fisico che la natura ci presenta nell'ordine di sensazione; l'intellettuale che ci presenta nell'ordine di cognizione; il morale che ci presenta nell'ordine di operazione. « L'uomo che volge il suo sguardo a contemplare il vasto spettacolo della natura, incontra per ogni dove molteplici immagini del bello. I verdi campi di variopinti fiori smaltati, quel ruscello che le sue chiare e fresche acque va portando con tortuosi giri per le valli, i canori augelletti che snodano la loro lingua a lodare la dea del mattino, son tutti oggetti che svegliano in noi il sentimento del bello, attraggono, invitano, impegnano l'anima, e con diletto la governano. La vista del mare tranquillo, il zefiretto che ne increspa lievemente le onde, la barchetta che dolcemente lo fende son tutti oggetti che noi diciamo belli. Le figure degli oggetti regolari, le proporzioni con cui sono disposte le parti che alla formazione di un tutto concorrono, l'alternar dei giorni e delle notti, la costante successione delle stagioni, destando in noi l'idea dell'ordine, della regolarità e della simmetria un vivo diletto ci arrecano. La vista e l'udito sono i sensi che principalmente ci somministrano il bello sensibile.

« Le umane azioni con la loro moralità si dicono ancor belle. Così bella è l'ingenuità del carattere, bello un atto di disinteresse, e così via via. La stessa denominazione si applica ancora alle cose intellettuali? Bella si dice una pronta risposta, bello un trattato scientifico che presenti diverse verità incatenate per modo che l'una dall'altra discenda, e fra loro si connettano. Son queste le forme che prende il bello in natura.

« Ma l'uomo non solamente ammira il bello, ma con la sua immaginazione crea nella sua mente oggetti che poi realizzati sono capaci di destarci il sentimento della beltà. Il bello così prodotto si chiama *artifiziale*, e costituisce il fondo delle belle arti. Le principali sono sei, *pittura*, *scultura*, *architettura*, *musica*, *poesia*, *eloquenza*, ed alcuni vi aggiungono *l'arte delle ville o dei giardini*. La pittura, scultura architettura e l'arte dei giardini dirigonsi alla vista, laddove la musica, l'eloquenza e la poesia parlano più d'ogni altro all'orecchio.

« La pittura combinando la luce, le ombre e la varietà dei colori, ritrae gli oggetti e le azioni. La scultura o la plastica dispongono delle linee e delle superficie modellandole sul marmo o sopra altra materia molle e per via del rilievo danno agli oggetti che producono le divise della realità. L'architettura servesi dei materiali della natura e dando alle sue costruzioni l'ordine, la simmetria e le forme geometriche, ci desta la piacevole sensazione del bello. La musica adoperando i suoni e la melodia imita talvolta lo strepito terribile dei vulcani o delle tempeste, e spesso arriva ad esprimere le più tenere commozioncelle del cuore umano. La poesia e l'eloquenza servonsi della parola congiunta col ritmo, ma con diverso intendimento. La prima nel mentre diletta, descrive con precisione ed esattezza ogni sorta di oggetti, perciò sopra tutte le arti si estolle. La seconda ha per iscopo il persuadere, ma nel far ciò non lascia di trasportarci con le attraenti immagini del bello. Finalmente l'arte de' giardini modifica la terra in modo che la vegetazione prenda le forme più acconce a destare più immagini gradevoli.

« Domandano gli estetici: le arti belle sono sempre imitatrici del bello naturale o lo creano a loro posta? Certa cosa che l'architettura e l'arte dei giardini per lo più creano, e di rado imitano. La pittura però, la scultura e le altre imitano il bello naturale, ed ora producono un bello che in natura non trovasi, ma che è una pura creazione dell'immaginazione dell'uomo (la quale dà corpo e risalto al tipo intellettivo mediante l'elemento fantastico) e che *bello ideale* si appella. L'Apolline del Belvedere, la Venere Medicea sono un bello ideale realizzato dalla scultura greca. L'uomo individuale è un bello naturale; ma gli individui offrono chi un difetto, chi un altro. L'Apollo è il perfetto o ideale della bellezza maschile, come la Venere lo è della femminile ». (Mancino vol. 1.° — Ideol. — Sez. 2.ª C. 6.° pag. 139-41-42.) Qual sia poi l'origine di questo bello ideale abbiamo esposto sopra, onde risulta come il bello sia un che di costante assoluto ed universale, non un che di relativo o convenzionale. E perchè gli oggetti reali per lo più misti a bellezze hanno dei difetti, quindi per condurre le arti a perfezione devesi non imitare servilmente, ma avendo ad esemplare il bello ideale quello si procuri di ritrarre nelle opere di arte, avvicinandosi più che è possibile, ed il tipo ideale permette, alla espressione di ciò che fa o far suole natura.

SEZIONE NONA

STORIA DELLA FILOSOFIA.

1. Affinchè nulla di ciò che si attiene alla filosofia resti non accennato almeno da noi, il sommario delle dottrine filosofiche esposte sin qui chiudiamo con un compendio storico sull'origine e vicende della scienza, tenuto nei termini di semplici cenni narrativi in ordine cronologico, omesse tutte le critiche osservazioni, perchè così vien comandato dalla brevità di tutto il corpo. Questo compendio per altro dividiamo in quattro epoche onde servire ad ordine e a chiarezza: nella prima faremo della cultura o filosofia delle nazioni nei tempi più antichi e quasi antistorici, in quanto le notizie che ne abbiamo non sono bene appurate distinte ed accertate, sia per ragione della lontananza di tempo da noi, sia per la mancanza di documenti sicuri, sia per ragione della confusione in che allora le dottrine filosofiche si teneano coi dommi religiosi: nella seconda faremo della filosofia delle scuole greche fino all'origine dell'eclettismo: nella terza dalla origine dell'eclettismo fino alla ristaurazione: nella quarta delle vicende della filosofia dalla ristaurazione fino ai nostri tempi.

2. Qualunque nozione si dia e si adotti della filosofia ella in ultimo riducesi ad essere risultato dello sviluppo delle facoltà umane. Or poichè coteste facoltà dovettersi sviluppare fin dal principio dell'esistenza dell'uomo, se date gli furono acciocchè per esse potesse intendere alla conservazione, perfezionamento e benessere di sè, perciò la filosofia ancora dovette mostrarsi assai per tempo, svolgersi e perfezionarsi con lui. Che se la

origine di tal scienza ricavar vorremo dalla prima, più autentica, antica e sicura delle storie, quella di Mosè, troveremo la medesima nata e quasi creata coll'uomo, della quale può dirsi essere stato dotato per benefizio divino anzichè averla acquistata per proprio lavoro ed applicazione. Chè Iddio, come provvidentissimo, non poteva negare all'uomo, creato in stato adulto, di società, o come progenitore degli altri, tanto di cognizione e scienza quanto era necessario alla propria difesa e direzione, alla buona educazione ed ammaestramento dei figliuoli, senza privarlo dei mezzi necessarii per incamminarsi al proprio fine. Indi ci fa sapere la citata storia che Adamo quasi subito creato impose a tutti gli animali il nome che propriamente loro apparteneva, segno di una scienza estesissima e profonda; nella quale dovette ammaestrare i suoi discendenti per tempissimo istruendoli nelle cose tutte di religione, di morale, delle arti e della civiltà. Se ci narra la medesima storia, come Caino suo primogenito fu il fondatore e reggitore della prima città che abbia esistito: come Jubal fu il padre dei sonatori di cetra e di organo e d'ogni specie strumenti, come Tubalcain fu artefice d'ogni sorta di lavori di rame e di ferro; come Enos istituì molti riti e cerimonie del pubblico culto del Signore; siccome che Noè secondo stipite dell'umana schiatta, fu quello che conservò ai suoi posteri ed insegnò ai figli e discendenti le cose di culto, di morale, le arti e le scienze da lui appreso da suoi maggiori avanti il diluvio od apparate particolarmente dal Signore: per le quali cose tutte, siccome società formata e compiuta, così supponesi cognizione, scienza ed arte esplicata ordinata ed in sè completa.

3. Questa adunque l'origine della filosofia che nacque e fu creata coll'uomo. Riguardo poi a' suoi incrementi e vicende tutti i dati storici e le ragioni più plausibili non altro ci dicono nè altro ci permettono supporre se non che le genti antiche fin dal momento della dispersion loro dopo la confusione delle lingue nella torre babelica si adoperassero a coltivare i semi scientifici che ricevettero dal loro antenati e portavano seco, per ricavarne quelle conclusioni che contengono e così formarne la scienza, tanto utile al benessere sia degli individui sia di intiera la società. Ma siccome per diversi motivi scarse assai e confuse sono le notizie che ne abbiamo così non ci consentono di accertare molte cose della loro scienza filosofica; laddove, quanto più si procede coi tempi, le notizie più decise, esplicite e molteplici ci mostrano la filosofia andarsi sempre più sistemando ed ordinarsi in una scienza distinta e determinata con caratteri propri e particolari. Indi di ciò che si riferisce alla filosofia di quelle prime antichissime nazioni duopo è contentarsi dei seguenti pochi cenni confusi, che costituiscono ed esauriscono la prima delle epoche storiche sopra proposto.

EPOCA PRIMA

Della filosofia delle primitive nazioni fino all'origine delle scuole greche.

4. Tutti gli eruditi convengono la filosofia aver avuto origine ed esistenza nell'Oriente siccome colà ove fu la culla del genere umano. Ivi forse i primi, certo notabili assai si resero i Caldei, cui Cicerone chiama antichissima schiatta di dotti. Celebre fu fra essi un Zoroastro, forse vivente all'età di Nemrod come crede S. Epifanio, tenuto maestro della nazione e di cui il nome opinano alcuni eruditi fosse appellativo ed esprimesse *contemplatore degli astri*. Essi riconoscevano una suprema divinità e varii ordini di intelligenze inferiori; ma professarono o forse fondarono l'errore dell'emanatismo nello spiegare l'origine delle cose. Posciachè tennero i varii ordini delle intelligenze da loro ammessi essere emanati da Dio egualmente che tutte le cose; o, come altri spiegano, Dio essere un principio igneo (che essi adoravano appunto sotto la figura di fuoco vivificatore di tutta la natura) diffuso per tutto il mondo siccome una grandissima anima, e da lui aver avuto origine tutte le cose dell'universo. Ma eglino attesero specialmente all'astronomia per la quale eccellentemente presentava il loro paese. Si distinsero in questa Belo loro re e assai altri che furono fra i principali sapienti della nazione, cioè Azonace detto

maestro di Zoroastro. Marmaridio, Zarmocenide, Nabariste ec. e finalmente Beroso Babilonese e Sacerdote del tempio di Belo, che intorno ai tempi di Alessandro Macedone scrisse la storia dei Caldei e recò le caldaiche discipline in Grecia, onde fu onorato di una statua nel Ginnasio. Si ha da non dispregevoli memorie che i Caldei conobbero molte delle più belle scoperte astronomiche: la divisione dell'anno in 365 giorni, cinque ore e alcuni minuti: il giro della terra e degli altri pianeti in orbite diverse intorno al sole: la distinzione delle stelle dai pianeti e la differenza della luce delle une e degli altri: la natura delle comete e delle loro rivoluzioni: la ragione degli ecclissi lunari. Quando però non contenti della semplice osservazione degli astri e della contemplazione dei fenomeni celesti vollero i risultati di queste collegare colle dottrine metafisiche allora i gravissimi errori inventarono e produssero dell'astrologia della magia della divinazione, onde pretesero conoscere e predire i destini degli individui degli imperi delle nazioni dalla cognizione del corso, movimenti, congiunzioni e positure degli astri, che grandissimo imperio ed influenza pretendevano avessero su tutti gli effetti mondani non solo fisici ma anche morali.

5. Dalla Caldea la filosofia si stese ai Persiani che vi si distinsero assai per tempo. Zardust o Zoroastro, altro da quello de' Caldei, ne fu il maestro più notabile, e viveva secondo la comune opinione ai tempi di Dario Istaspe. Egli ammise il tempo assoluto qual essere primo, potentissimo ed infinito, suprema cagione di tutte le cose, dal cui seno fin da eterno uscirono i due principi opposti, Ormuzd, la luce pura, la sapienza, la perfezione, il creatore d'ogni bene; ed Ahriman principio delle tenebre o del male, opposto ad Ormuzd. Da questi due principii divini, prodotti dal Dio superiore suddetto chiamato Mitra, discendono per varii gradi e generazioni gli Dei inferiori, gli spiriti, gli eroi fino a tutte le cose che sono o buone o cattive lo quali dopo i contrasti che avranno sostenuti in questo mondo le une contro le altre se ne tornano ciascuna al proprio principio; sebbene in un universale rinnovamento delle cose che avverrà quandoche sia Ormuzd avrà lo scettro del generale comando, precipitato nelle tenebre eterne Ahriman con le cose da lui emanate. Zardust fu autore di un libro intitolato Zend-Avesta, diviso in due parti, l'una delle quali trattava di religione, l'altra riguardava al governo de costumi. Discepoli di Zardust furono i Maghi, e da lui vuolsi attingesse la sua dottrina Manete. Però questi si possono tenere i punti principali della filosofia persiana. Un principio od anima universale, immensa, divina, attiva, vivace, a similitudine di fuoco, penetra ed avviva tutte le cose, ed in tutte si manifesta più o meno, ma specialmente nella gran luce del sole palesa la sua attività. Quest'anima immensa universale è il supremo Dio da cui scaturirono due principi uno degli spiriti, della luce, del bene, l'altro dei corpi delle tenebre del male. Tutte le cose emanano da cotesti due principi e a loro ritornano. Ecco i semi dell'emanatismo, del panteismo, del manicheismo. Le anime sono create dal principio buono e da lui unite al corpo con l'arbitrio di servire a lui o al principio cattivo; ma se sono virtuose ritornano al principio buono, Ormuzd, se malvagie, dal principio cattivo, Ahriman, sono balestrate nelle tenebre. Al sole deesi un culto come quello ove specialmente ei si manifesta il Dio supremo e dopo lui deesi culto agli altri astri e alle stelle perchè in esse abitano e ei si manifestano gli Dei inferiori, e vi abitano gli eroi e le anime buone. Di qui il *Sabeismo* (culto degli astri) in cotanto credito presso i Persiani, la magia l'astrologia, o la divinazione, a cui si abbandonarono essi non meno dei Caldei. Fra i maghi dopo Zardust ebbero nome Istaspe ed Ostane che si vuole recasse il primo in Grecia la sapienza persiana.

6. Gli Arabi vicini alla Persia ed alla Caldea parteciparono a tutte le dottrine di cotesti due popoli. Però ammettevano anch'essi un Dio supremo, ma diffuso o distribuito nei pianeti, nelle stelle, negli uomini e in tutte le cose siccome anima universale vivificante ogni cosa: ammettevano Dei inferiori e demoni, o però Dei buoni e Dei cattivi emanati dal primo, principi di tutti i beni o di tutti i mali che esistono, governatori del mondo

inferiore, dei quali piene sono le stelle; che però sono da adorare per rendersi benevoli gli Iddii che le abitano, e se ne deve osservare la nascita, il tramonto, i domicilii, le congiunzioni, i giri per ricavarne regole e norme al proprio nostro governo: ammettevano anche una vita futura e una certa immortalità. Così la magia, l'astrologia l'emanatismo, il dualismo, e il panteismo furono i cardini della loro filosofia e della loro morale religiosa. Presso gli arabi vi fu una setta chiamata *Sabei* (da cui il nome di *Sabeismo* e quella specie di culto che adora il sole le stelle gli oggetti e le forze della natura) che non si debbono confondere con gli Zabi altra setta uscita fuori al tempo di Maometto. Fra i loro sapienti si distinse un Lokmann che istruiva col mezzo di favole come altrove Esopo. Da alcuni si vuole contemporaneo di Davidde.

7. Sugli Egiziani due opposte opinioni vanno in voga presso gli storici. Alcuni vogliono la loro antichissima filosofia non altro essere stato che un ammasso di errori e di false teorie, altri tengono che essi professassero per la maggior parte dottrine pure e sanissime. Pare dall'una parte e dall'altra siavi esagerazione o che in un solo sistema debbansi conciliare così le contrarie opinioni. In primo luogo che gli Egiziani antichissimamente si distinguessero in meccanica è chiaro dalle loro piramidi ed obelischi che contano migliaja e migliaja d'anni conservati eccellentemente fino ai nostri giorni; che ancora facessero grande studio e progressi grandi nell'astronomia e nella geometria si ha dalla costruzione degli stessi obelischi e piramidi, dalla costruzione e innalzamento di ammirabili fabbriche e colonne, dagli scavi di laghi e canali irrigatorii, e dalle moltissime altre opere meccaniche idrostatiche ed astronomiche di alcune delle quali rimangono gli avanzi anche adesso che fanno maravigliare i nostri dotti ed artisti e che non potevano farsi con quella precisione che portano improntata le loro senza una profonda cognizione della geometria; si ha in ultimo dalla condizione della loro professione, e del suolo ove abitavano; perchè essendo comunemente dediti all'agricoltura ed il Nilo ogni anno inondando la massima parte del loro territorio così che, depositandovi molta melma e terra da lui portata cancellava le tracce degli stabiliti confini, ebbero bisogno di attendere al giro degli astri e agli andamenti delle stagioni per conoscere i tempi opportuni di ciascuna delle operazioni dell'agricoltura e però dovettero essere astronomi, al che presentava molto opportunamente la purità dei loro orizzonti, la opportunità del sito e la vicinanza all'equatore; ed ebbero bisogno di attendere alla scienza delle misure della terra per ritrovare riconoscere e riformare i confini dei campi e delle proprietà dopo ciascuna inondazione. Così dai loro studi astronomici pare che si abbia come conoscessero o il sistema planetario quale si conosce ed ammette ora universalmente, e la rivoluzione annua del sole in 365 giorni e quasi sei ore, e le vere stagioni non che i calcoli precisi per predire gli ecclissi del sole e della luna; come possedessero tavole astronomiche delle rivoluzioni dei pianeti ed avessero composto teorie pel ritorno periodico delle comete; avvegnachè poscia tutte queste belle scoperte e dottrine astronomiche confondendo con altre metafisiche, deturpassero con piegarle e farle servire alla divinazione, all'astrologia, alla magia. Che finalmente antico e grandissimo studio si facesse appo loro della medicina della botanica e della notomia risulta dall'antichità e celebrità dei medici egiziani, Api, Apollino, Esculapio, ed altri molti; dall'arte antichissima ed eccellentissime di imbalsamare i cadaveri e quasi renderli eterni, a pareggiare la quale non sono arrivati ancora tutti gli studi e le scoperte moderne. Or avendo avuto origine gli Egizi dai figli e nipoti di Noè, presso i quali si conservarono idee sincere di filosofia e di religione, da principio avranno avuto dommi e dottrine pure che nel segreto si saranno lungamente conservate tali anche presso alcuni particolari sacerdoti e sapienti, più sinceri studiosi scevri di pregiudizi e di superstizione; ma la maggior parte e specialmente il volgo anche dei sacerdoti (che anche fra le classi privilegiate vi ha il suo volgo) presto degenerò in errori grossolani e dottrine riprovevoli. Perciò pare certo che appo loro a principio si credesse ad una sola divinità suprema,

principio, creatrice e governatrice del tutto, all'immortalità degli spiriti e quindi a tutte le deduzioni che legittimamente si tirano da queste due fondamentali verità, ma poi offuscati i lumi della primitiva rivelazione, in spiegare l'esistenza delle cose, a somiglianza dei Persiani e Caldei, si attaccavano all'emanatismo; e dissero questa divinità universale ripartirsi in Dei, in Genii, in Demoni, in Eroi, ed animare e reggere tutte le membra dell'universo, il sole cioè, le stelle, i pianeti, la terra, gli eroi, gli uomini, gli animali, le piante, tutte cose ove ei si manifesta (emanatismo), e però a tutte queste cose doversi un culto (onde Sabeismo, feticismo, astrologia, magia, divinazione): la medesima, come principio attivo animatore della natura sotto il nome di Osiride, aver avuto bisogno di un altro come condizione per svilupparsi che fu Iside, simbolo della materia, idea della femmina come Osiri era l'idea e figura del maschio, e dal connubio indissolubile di questi due principi aver avuto origine tutte le cose (dualismo): primi germi di questa unione essere stati Oro, principio della luce, degli spiriti, della realità, del bene, e Tifone principio della materia, delle tenebre, del male; i quali sono in continua guerra fra loro, mentre da essi sono i beni tutti e i mali che sono (manicheismo), e ad essi ogni cosa ritorna, (immortalità degli animi); sebbene parlando delle anime umane come particelle e manifestazioni della divinità che ritornano al suo principio, l'anima universale, debbasi supporre che passino da uno ad altro corpo prima del loro ritorno, per purgarsi dalle macchie che per sorte avessero contratto abitando nella materia (metempsicosi). A queste teorie si coordinavano le dottrine morali. Fiorirono tra gli Egiziani due Ermeti chiamati Mercurj dai Romani, uno dei quali soprannominato Theut, Toot, Sison, Trismegisto: indi si trovano i uomini di Sonchide, Secnufide, Cheremone, Manetone, contemporanei di Pitagora, Platone, Tolomeo Filadelfo respettivamente. I loro sapienti venivano chiamati Sacerdoti, Profeti, Gerofanti, Orologhi ec.

8. Gli Etiopi e i Libi, e per la vicinanze cogli Egiziani, e per le condizioni della postura del loro paese, e per i legami di schiatta, si diedero ai medesimi studi e alle medesime occupazioni degli Egiziani, onde la somma uniformità risulta fra questi e quelli nella dottrina nella cultura nella religione, nella morale. Fra i Libi fiori il *massimo* Atlante riputato il padre e il più antico maestro di astronomia; onde la favola finse che egli reggesse colle sue spalle il cielo, e la celebrità del suo nome fu perpetuata nell'adoperarlo a designare grandissimi monti ed estesissimi mari.

9. Delle cognizioni dei Fenici molti dubitano; ma niuno contrasta la loro perizia nella nautica della quale furono facilmente gli inventori, siccome all'opinare di alcuni delle lettere alfabetiche. Or la nautica suppone notizie matematiche ed astronomiche; però si vuole che fossero attentissimi osservatori degli astri e delle stelle. Le memorie storiche ci dicono che la maggior parte delle molteplici divinità adorate poscia dai Greci e da altri popoli limitrofi furono inventate dai Fenici, chiamati anche Canauei, che altri spiega, mercanti. Tre uomini celebri fiorirono presso i Fenici, Sanconiatone, Mosco, e Cadmo. Ecco ciò che ce ne dice Martini nella sua — Storia della Filosofia — vol. 1.° discorso 1.° pag. 12. « Ma quello che si dice di Sanconiatone « o Mosco è assai dubbio. E tuttavia noi « non possiamo tacere quel che trovasi « scritto. Di Sanconiatone si legge che « ammettesse un fluido universale come « cagione primaria dei fenomeni naturali; e dell'altro si narra che sia l'in« ventore del sistema mondiale Atomi« stico. Si avverta che alcuni dicono « Moco ed altri Oco. Cadmo, contem« poraneo di Mosè e di Giosuè, era pure « sapiente; ma i suoi pensamenti anda« rono smarriti; sappiamo solo quello « che fece nella letteratura »; che portò in Grecia coi caratteri fenici. Però in religione i Fenici comunemente furono politeisti; la loro cosmogonia si riduceva ad un cieco materialismo, in quanto spiegavano la produzione delle cose per un fatale sviluppo *del torbido Caos* e di uno *spirito di aere tenebroso*, principi infiniti dell'universo e ignoranti dei loro fini, come si riferisce insegnasse Sanconiatone. Il resto che riguarda la loro dottrina

filosofica, fuor ciò che spetta a nautica, astronomia e matematica, è incerto.

10. Gli Indiani furono tra i popoli che primi si dedicarono allo studio della filosofia; ed avvegnachè non si debbano loro menar buone le loro antichissime età e periodi di migliaia e migliaia anzi millioni d'anni, pure non si può loro contrastare che la loro sapienza non sia delle più antiche a fronte della cultura degli altri popoli. La nazione è divisa in quattro caste. Quella che specialmente si occupò sempre della conservazione dei loro libri sacri (i Vedi) e che in conseguenza sovrintese alla loro interpretazione, alla dottrina religiosa, filosofica e morale (che presso loro hanno così stretti rapporti da confondersi l'una coll'altra) fu quella dei sacerdoti, i quali appunto, perchè custodi o maestri delle scienze, dai Greci furono detti Ginnosofisti che vale *sapiente nudo* poichè andavano pressochè nudi. Si dividevano essi in varie sette: quella dei Bracmani la più celebre; quella dei Germani, dei Samanei, dei Pramni, dei Calani. Opinano molti eruditi i Germani e Samanei essere stati la medesima setta. I Bramani erano ereditari: il loro principio fondamentale era di fuggire le voluttà e disprezzare onori e ricchezze, sì che potrebbero pareggiarsi agli Stoici. I Samanei abbandonavano tutto per vivere nella solitudine in continua contemplazione: campavano di limosina: loro cibo era pane riso e frutta, bevanda l'acqua, letto la nuda terra. Alcuni vivevano perfettamente solitari e si chiamavano Ilobi che significa *viventi nelle foreste*. Sostentavansi con sole frutta salvatiche. I Pramni mettevano in ridicolo i Bracmani e si occupavano di frivolezze. Si ignora qual fosse l'occupazione delle altre sette. Fra i Ginnosofisti è specialmente commendato Budda riformatore della religione o filosofia indiana e vivente forse mille anni avanti Gesù Cristo come pensarono alcuni. Vien creduto Vichnou nella sua nona incarnazione, nato da una Vergine sposata ad un re dell'Indostan. Da costui si ha con la riforma la divisione della dottrina e religione degli Indiani in bramismo, nella quale stanno tutti coloro che seguono sempre le antichissime tradizioni che esprimono la dottrina del Dio Brama, raccolte nei Vedi, scritti in *sanscritto*, lingua antichissima sacra o sapiente dell'India, morta già da più secoli; ed in buddismo, nella quale stanno tutti quelli che accettarono le riforme di Budda, e che attualmente è forse più esteso del bramismo, non solo in India ma nell'Annam, nella Tartaria, nel Tibet, nel Giappone, nella Cina, ed in altre regioni ove la filosofia e religione degli Indiani potè stendersi. Discepoli di Budda furono Maokiajo e Tamo. Dopo aver Budda insegnata la immortalità degli spiriti o premi e pene nell'altra vita e la metempsicosi, morendo rinnegò tutte queste cose siccome semplici simboli, e dichiarò per lui solo il niente o vuoto infinito essere il principio e il termine onde nasce o dove si risolve il tutto. Questa teoria fu poscia commentata così dai suoi discepoli. Il niente e il vuoto, origine e termine degli esseri, essere un principio universale, ineffabile, infinito, non mortale, non generato, senza potenze, intelligenza o attributi, e però senza intendere, desiderare, deliberare cosa alcuna, essere quello da cui scaturiscono gli animi e gli elementi, e tutto ciò che vive sente ed esiste in lui risolversi per morte. Le cose non differiscono tra loro, ma si distinguono tra loro per usi o per la figura. E poichè il vuoto principio di ogni cosa è perfettissimo e beato nella sua mancanza di attributi e nella sua apatia, così beato è perfettamente chi meditando, vincendo tutti gli affetti, anzi estinguendoli diviene simile a questo principio coll'acquistare perfetta apatia senza alcun uso di intelletto o di altra potenza. Onde nella religione di Budda, nella quale, come è chiaro, inchiudesi l'emanatismo il panteismo l'ateismo e il fatalismo, la suprema felicità del Dio principio delle cose e dell'anima umana si fa consistere in uno stato di indifferenza o di indolenza perfetta. Dalla divisione poi e ad uno dalla confusione della religione e filosofia antica degli Indiani, quella del bramanismo, e in la riformata del buddismo deriva che, tanto nei libri quanto presso i sacerdoti o sapienti, trovinsi le dottrine più differenti tra di loro, sopra Dio, sopra il mondo e sopra l'anima; il realismo cioè e l'idealismo, il teismo e l'ateismo, il materialismo e lo spiritualismo. Infatti la scuola di Capila

fu atea materialista paotoistica e fatalistica, mentre negava Dio perchè, come insegnava, non poteva percepirsi nè col senso, nè col raziocinio, nè poteva conoscersi in forza di rivelazione, e daltronde spiegava la intelligenza come risultato di combinazione di forze corporee, in quel modo che la produzione di tutte le cose per un fatale svolgimento della materia. La scuola di Gotama al contrario fu spiritualista che, colla materia ed atomi eterni, ammetteva Dio o l'anima spirituale o distinta per natura dal corpo cui informa e muove. La scuola Vedanta propendeva assaissimo all'idealismo coll'ammettere una sola essenza attivissima che contiene tutto le possibili modificazioni, nelle quali si trasforma o comparisce ogniqualvolta si dà il caso dell'esistenza di qualche cosa che non è se non la comparsa e trasformazione di quella essenza universale.

Perlochè questi sono i capi principali di dottrina presso gli Indiani. L'essere primordiale è Brahma (il Grande) che non può essere compreso da alcun pensiero umano. A principio egli riposavasi immerso nella contemplazione di sè, in seguito la sua parola fece uscire tutte le cose da lui per una serie di emanazioni continuate. *Brahma* dicesi in quanto è produttore delle cose; come forza conservatrice si chiama *Vichnou*, o come distruttore e rinnovatore delle forme della materia nomasi *Siva;* e questi tre modi di considerare la divinità costituiscon la trinità (Trimourti) indiana. Quest'essere primordiale è anche l'unico, poichè, mentre ha in sè la ragione di sua esistenza ed esiste da tutta l'eternità, tutto il resto emana da lui rientra in lui non è altro che lui. Egli ha due modalità: la prima comprende tutte le qualità che hanno i caratteri dell'assoluto o dell'immutabile; la seconda abbraccia le qualità accidentali. Indi il persuadersi gli uomini di avere una esistenza diversa dalla divinità è una vera illusione, poichè lo spirito e la natura sono due manifestazioni di Dio. La natura è il complesso degli enti sensibili; lo spirito è l'intelligenza immateriale che muove i corpi. Però col manifestarsi di Dio nello spirito e nella natura nacquero molti esseri che non uscirono dalla sostanza dell'ente primordiale, e così lo spirito il corpo nell'uomo non sono che lo stesso ente con diversi anzi opposti attributi. L'uomo a somiglianza di Dio ha due modalità; la superiore (lo spirito) o l'inferiore (il corpo) che involge la prima. La modalità superiore è una porzione dell'anima universale dello stesso Dio che informa tutto. E siccome la natura colle facoltà di percepire, di conoscere, di coscienza e colle forze materiali, l'essenza che ci porta a conoscere il buono, il vero, il giusto, l'apparenza che a cercare le cose sensibili caduche, e l'ignoranza che ci porta all'inerzia, possiede i principi dei cinque elementi di cui sono composti i corpi, l'etere cioè, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra: così il corpo dell'uomo ha cinque organi analoghi ai cinque elementi. Sebbene l'uomo de'corpi ne abbia due, uno esterno, grossolano, materiale, l'altro interno più puro e sottile che serve di intermedio fra l'anima ed il corpo. Conciossiachè l'uomo è libero, può peccare, e però l'anima di lui in punizione de' suoi peccati viene mandata da uno in altro corpo inferiore di condizione a scontare la sua mancanza; che se merita premio viene mandata in un corpo più nobile finchè col passare da uno in altro non sia giunta mediante lo studio l'applicazione o la meditazione a riconoscere sè stessa e l'essenza divina di cui è parte. Allora ella prima consegulsce il primo grado del sommo bene in questa vita, che è la scienza; ma finalmente sciogliendosi da ogni inviluppo corporeo viene assorta intieramente nella grand'anima a godere una beatitudine sempiterna. Che se Dio è tutto, se tutto informa e regge qual anima universale e tutto a lui deve ritornare, il sole, la luna, le stelle, è chiaro, essere di origine celeste; essere di origine celeste tutto ciò che ci apparisce alla vista e alla cognizione e tutto meritare un culto, specialmente poi gli uomini che si distinsero nella sapienza, nella forza o in qualche virtù. Di qui si trova la spiegazione della *divinizzazione* universale operata dagli Indiani: mentre si conosce ad evidenza che questi errori, l'emanatismo, il panteismo, il fatalismo, la metempsicosi, il politeismo, furono come incarnati nella loro sapienza. E sebbene siano stati di-

ligentissimi osservatori degli astri e si siano distinti anticamente nelle arti nell'industria e nello incivilimento, la loro astronomia degenerò in astrologia, la morale e la religione in divinazione, in frivole cerimonie e vane osservanze.

11. I Tibetani credono anch' essi ad un Dio supremo che si rivela sotto triplice forma e che subisce moltepiici trasformazioni. Così le loro tradizioni sull'origine delle cose, sugli spiriti e sulla trasmigrazione delle anime, mostrano che la sapienza e religion loro ha moltissime analogie con quella degli Indiani, siccome quella che in gran parte accettarono facilmente da Budda o suoi seguaci, di cui ricevettero gli insegnamenti.

12. Presso i Cinesi i libri sacri sono cinque appellati i King. Vi si trovano quasi tutti i dommi degli altri popoli orientali, la qual cosa fa sospettare comune l'origine loro. E però essi ancora insegnavano l'emanazione delle cose da Dio, Dio siccome l'anima, il principio vivificatore di tutte le cose esser diffuso ed informare tutto ciò che esiste, la trasmigrazione delle anime, il fatalismo, in quanto asserivano la produzione delle cose essere un necessario sviluppo dell'essere primitivo, una specie di materialismo, ed il politeismo, perchè non ammettevano in fondo in fondo se non materia o ciò che si apprende coi sensi, e di tutte le cose anche più vili si formavano divinità cui prestar culto. È vero che ammettevano Dei inferiori o demoni, i quali fossero in commercio cogli uomini, ma anche a questi davano sembianze corporee e corpi cui abitare. Da tutto questo procedette che la religione dei Cinesi di conserva con la scienza consistette fin antichissimamente in una specie di Sabeismo, nell'adorazione cioè del cielo, degli astri e delle forze della natura personificate, frammista a molte superstiziose credenze sull'astrologia, ed influsso sidereo, sui demoni e sulla magia; onde poi ne risentirono le influenze e ne furono dominate l'astronomia, la musica, la morale, la politica, e le altre scienze. Il primo fra i sapienti cinesi che si conosca e che fu ancora il loro primo legislatore fu Foe, o Fou-hi, visauto forse 2900 anni avanti Gesù Cristo. Dopo Fo-hi, circa 800 anni prima di Cristo, sorse Lao-Kien a riformare l'antica dottrina, e mentre applicava i numeri alla musica alla fisica ed alla magia, fondava la setta dei Tao-tsè, di cui l'oggetto era appunto di investigare la intelligenza e cagione suprema detta Tao, l'*inconcepibile*, e l'origine delle cose per mezzo della solitudine o della meditazione. La intelligenza, insegnava, ha prodotto uno, uno ha prodotto due, due ha prodotto tre, dal tre sono scaturite tutte le cose. La setta dei Tao-tsè diede origine a quelle di Yang e di Mò. La setta di Yang stabiliva per norma di azione un assoluto egoismo che annientava ogni moralità e vincolo di benevolenza: quella di Mò al contrario inculcava l'amore disinteressato di tutti gli uomini senza differenza di sangue di amicizia di dignità. Confucio o Kong-fu-tsè, circa 500 anni avanti Cristo, cercò di proseguir l'opera della ristaurazione della sapienza, ma prima credette doversi adoperare a ritornare in onore la religione antica screditata da molte innovazioni dei Tao-tsè; poscia insegnò che la vera virtù consiste nel mezzo fra i due estremi di Yang e di Mò; in ultimo diedesi a commentare i libri sacri caduti in dimenticanza da lungo tempo. Morendo egli senza compiere il suo disegno, la ristaurazione religiosa e morale fu riassunta e incalzata con pari ardore da Mencio o Meng-tsè, impedito egli pure di condurla a compimento dai gravi avvenimenti che agitarono tutto l'impero. Nei primi anni dell'era volgare il buddismo si introdusse in Cina ove si propagò rapidissimamente, perchè strettissimi erano i rapporti tra la filosofia e religione cinese con quella di Budda. Nel 1400 di Cristo fiorì la setta chiamata dal suo fondatore Yu-Kiau; che si aggira intorno alla intelligenza del Tai-Ki, di cui tratta l'Y-King. Nell'interpretazione di questa setta, il Tai-Ki è l'essere supremo, onnipotente ma privo di intendimento, che, soggetto ad un cieco fatalismo, ha creato e conserva l'universo.

13. Il Giappone seguì sempre la Cina in tutto e fu ammaestrato da lei, però le sue sette non sono oltro che modificazioni delle cinesi. Tre fra tante primeggiarono: quella di Sinto, religione e filo-

sofia antica, che riponeva il sommo bene nel piacere e che può essere raffrontata alla setta epicurea: quella di Buddo che riformò l'antica dottrina così come in India e in Cina: e quella dei Sindnaivisti, che seguono Confucio, propagata nel Giappone da Moosi discepolo di Confucio. Se non che mentre Confucio si limitava alla correzione del costume senza speculare guari, i Giapponesi vollero piuttosto essere ragionatori. E quindi dividendosi in opinione, gli uni stavano alle sole apparenze, gli altri indagavano la realtà; mentre tutti si accordavano in ammettere un Dio-universo ossia il panteismo, ed in riconoscere il piacere come sommo bene.

14. Degli Sciti si hanno pochissime ed oscure memorie. Si nominano fra i loro dotti Abari, Anacarsi, Zamolsi. Questo fu il primo se non a promulgare certo a ristaurare la dottrina dell'immortalità dell'anima presso quei popoli. Si vuole che avessero le idee di Dio non solamente, ma della providenza, e dell'espiazione dei peccati ancora; oscurate però dal politeismo, dall'emanatismo, dalla metempsicosi, dalla magia e superstizione.

15. Tra i Celti furono sacerdoti sapienti e maestri del popolo i Druidi, divisi in varie sette, degli Eubagi, dei Bardi, dei Samniti ec. Avevano molte simiglianze coi Ginnosofisti. Alcuni scrissero che fossero atei. Ma poichè si sa che molto si dilettarono di oracoli e di divinazione, di magia e di astrologia, di ceremonie, di sacre riunioni e di solennità, però atei veramente non possono dirsi. Anzi dovranno dirsi teisti, sebbene il loro teismo si riducesse ad un vero politeismo, come pare le oscurissime memorie che si hanno di loro accennino; se divinizzarono appunto e il sole e gli astri e il vento e le altre creature ed a tutte rendevano onori religiosi; e forse al panteismo e alla dottrina dell'anima universale, se la divinizzazione almen popolare delle sostanze e forze della natura facilmente procedette dalla radicata opinione di un principio divino informante, animante o attuante tutte le cose.

16. Gli studi o le ricerche dei dotti non che i finora ritrovati monumenti di arte, sebben pochi, danno già fondatissimo argomento a supporre fino da vetustissime età solenni gli Etruschi e prestanti per ampiezza di sapere, per eccellenza di arti di commercio e di industria; quantunque non si siano potute stabilire le teorie e tracce precise della loro sapienza. Solamente sappiamo che molta cura e una specie di culto avevano pei morti, il che accenna alla credenza dell'immortalità dell'anima: che Numa Pompilio secondo re di Roma e istitutore di quel popolo nella religione, nella morale e nella pietà, riformatore e correttore del calendario d'allora, fu facilissimamente ammaestrato dagli Etruschi e da loro prese quanto insegnò in religione, in morale, e in astronomia; che un Taigete insegnò agli Etruschi la divinazione, tra i di cui maestri leggiamo pure rammentati Labeone, Tarquinio, Arunte, le quali cose dimostrano come ed ammettessero una divinità a cui si deve un culto, e studiassero in astronomia.

17. Nè devesi qui passare della privilegiata nazione degli Ebrei. Chè, sebbene Bruker voglia non esservi fioriti veri filosofi quantunque ammetta molti esservi stati eccellenti per dottrina, politica, e sapienza; ed asserisca Martini non potersi riportare alla filosofia quello che di loro si ha, sendochè non altro sia che rivelazione; pure, sia perchè nulla toglie alla filosofia l'essere aiutata dalla rivelazione in molte cose; sia perchè gli Ebrei, come popolo a contatto con altri, anche prescindendo dalla rivelazione, occupar si dovettero e delle relazioni con essi e di darsi un regime conveniente, per cui si richieggono molte cognizioni specialmente di principi generali onde si deducono conseguenze adattate alle circostanze; sia perchè, come dalle loro storie sappiamo, delle tradizioni paterne furono studiosissimi, e nei loro libri sacri appartenenti a diverse epoche bensì ma tutti molto antichi, e specialmente la storia di Mosè detta *Genesi*, il più antico di tutti i libri, si trovano i più antichi e puri dogmi filosofici sulla creazione del mondo, sulla provvidenza che lo governa, sull'origine del peccato e del male per la caduta del primo uomo, e sull'esistenza di un Dio solo infinito e perfettissimo, autore di tutte le cose per creazione, ma diverso sostanzialmente da loro; quindi fra gli altri popoli osservatori e filosofi a giusto titolo annoverar si possono. Non infatti

filosofo e legislatore Mosè; non forse filosofi Davidde e specialmente Salomone, il quale, ondunque pure ricevesse la sublime sapienza che possedeva, i più eccellenti perfetti ed universali precetti morali insegna ne' suoi libri, e, come abbismo dalla storia del re delle tribù israelitiche (Reg. 3. c. 4.) « disputò sopra le piante dal cedro che è sul Libano fino all'umile issopo che cresce nella maceria, e ragionò dei giumenti, degli uccelli, dei rettili e dei pesci? »

18. I Greci per gli ultimi furono istruiti dalle nazioni straniere, Egiziani, Fenici, Frigi, che, passati in Grecia colle colonie, vi recarono tutte le loro invenzioni ed arti come sono per esempio, l'agricoltura, la musica, i canti religiosi, i poemi favolosi ed i misteri, sì che necessario sia supporre che dall'Egitto specialmente per ugual modo vi passassero ancora un gran numero di idee e di nozioni filosofiche. Ma una rara natural attitudine della nazione greca all'incivilimento ed un alto grado di originale abilità intellettuale ad assimilarsi o far sue le altrui idee e scoperte e improntarle dei propri caratteri fece che in breve avanzasse tutte le altre nazioni. Così dai primordj suoi, di cui si hanno tracce storiche, si vede la sapienza dallo stato informe e di confusione con la idea religiose progredire tra i Greci in tutte le branche, fino a costituirsi in filosofia contrassegnata dai propri caratteri, distinta dalla religione e dalle altre scienze, presentata sotto tutte le forme rette od erronee che le si possono applicare. « La religione dei Greci malgrado le forme sensibili ch'essa rivestiva nella moltitudine de' suoi miti, il cui senso era indeterminato, offeriva una materia, ed un allattamento alla curiosità degli spiriti. I poeti presero a scelta questa materia, e la trattarono felicemente. Per mezzo di loro si stabilì una specie di educazione estetica ed intellettuale che servì come di introduzione agli studi scientifici. Fra essi, quelli che ebbero maggiore influenza a questo rispetto, furono *Orfeo* co' suoi inni religiosi e colle sue concezioni cosmogoniche, colla introduzione de' misteri, e con alcuni precetti morali; *Museo* colla descrizione poetica del regno dei morti; *Omero* colle sue epopee nazionali, le quali offrivano un'immagine fedele dei costumi dell'antica Grecia, ed una moltitudine di racconti mitici; *Esiode* colla riunione dei miti divini (Teogonia e Cosmogonia), e di un gran numero di nuove idee morali. Epimenide da Creta e Simonide da Ceos, come pure i lirici i gnomici e i favolisti (*Esope*), appartengono allo stesso ordine di personaggi, siccome hanno reso assai pure analoghi servigi. Nelle legislazioni e principalmente in quelle di *Licurgo*, *Zaleuco*, *Caronda* e *Solone*, si manifesta un sentimento elevato della libertà e della uguaglianza, una osservazione approfondita del cuore umano, ed una grande prudenza politica. Le sentenze dei sette Savi non contengono, a dir vero, che regole di prudenza pratica espresse con energia e brevità; ma esse annunziano di già un progresso nell'incivilimento, ed una ragione abbastanza sviluppata per entrare nelle vie della scienza tosto che vi fosse chiamata ». Tennemann — Manuale ec. — vol. 1.° pag. 69. 70. 71... Perlocchè da principio e per del tempo assai i poemi di Orfeo furono le leggi, la religione, la morale della Grecia; poi le dottrine degli altri sovra descritti fecero la sapienza dei Greci e le loro regole pratiche di azione fino ai sette Sapienti, che furono Talete, Solone, Chilone, Pittaco, Biante, Cleobulo e Periandro; i più dei quali ancora, senza specular guari, si attennero principalmente a dare altrui pratici e morali insegnamenti. Ma ai tempo loro cioè verso la metà del settimo secolo avanti Gesù Cristo la speculazione cominciò a liberarsi dai legami del soverchio rispetto per gli antichi, e prendendo ad esame gli oggetti sui quali può esercitarsi la osservazione e la ragione, sorse a dar forma alla scienza filosofica co' suoi sistemi su Dio, sulla produzione del mondo, sull'uomo, sull'esistenza del male, sul vizio, sulla virtù, diversi e qualche volta opposti alle cosmogonie, intendendo appunto a dare una soluzione in forza della ragione a tutte le grandi questioni che riguardano l'umanità. Le prime prove e mosse vennero dalla Jonia

EPOCA SECONDA

Della filosofia delle scuole greche fino all' origine dell' eclettismo.

19. Talete di Mileto nell' Asia minore nato verso il 640 avanti Cristo può dirsi il padre e fondatore della propriamente detta scienza filosofica in Grecia. Dopo aver visitate le più celebri ed istrutte nazioni ritornato in patria di grandi cognizioni fornito vi fondò la scuola detta *Ionica*. Fu il primo a dividere lo studio della natura da quello della divinità! Più di tutto in quello della prima si occupò, così che si può dire aver fondata la scuola empirica. Scopo precipuo delle indagini della Scuola Ionica era di determinare il principio primordiale dalle cose, vale a dire l' elemento che subendo diverse modificazioni e trasformazioni avesse prodotte tutte le cose mondane. Dietro alcune osservazioni sperimentali esclusivissime parve a Talete aver rinvenuto questo principio, onde sono provenute tutte le cose specialmente materiali e corporee, *nell' acqua*, mediante però il moto e l'azione, la quale proveniva dallo spirito o mente o intelligenza, altra cagione, essenziale e primordiale delle cose. Tutto secondo lui è ripieno di Dio causa suprema d'ogni cosa. Ammise le anime essere immortali. In qual modo poi combinasse le sue anime e Dei col suo principio materiale si ignora. Forse nella mente e intelligenza professava il principio infinito divino, causa ordinatrica degli esseri, e nell'acqua la materia primordiale increata de' medesimi, che ricevette poi la forma dalla mente nella produzione delle cose. Fu questa opinione comune anche ad altri filosofi greci. A lui tra le altre viene attribuita la famosa sentenza — conosci te stesso —. Si occupò molto dell' astronomia e quindi della geometria, al che acoperse le ragioni fisiche degli ecclissi; e divise l' anno tra i Greci in 360. giorni.

20. A Talete successe a reggere la Scuola Anassimandro suo discepolo ed amico; così furono suoi discepoli Anassimene pure di Mileto come Anassimandro, Anassagora, Ferecide ed Archelao nel quale sotto en senso ebbe fine la Scuola Ionica e la filosofia naturale. Tutti costoro pure ro ad occuparsi dell' origine del mondo e a determinarne la sostanza primordiale, nel che alquanto si scostarono dal loro maestro. Anassimandro in fatti pose l' infinito come sostanza prima, contenente tutto in sè, che chiamò essere divino senza determinarlo di più, da cui procedono tutte le cose per continui movimenti, ed a cui si riducono di nuovo dopo una successione di diverse trasformazioni. Così tutto ciò che è contenuto nell'infinito è mutabile mentre egli non va soggetto a cangiamento alcuno. Ed in tal modo, sebbene alcuni dicano lui aver data una natura distinta dagli elementi degli esseri al suo infinito, che pare pel medesimo fosse l' acqua o l' acqua o l'aria insieme, il suo sistema è una specie di panteismo. Simile a quella di Anassimandro fu presso a poco la dottrina del suo contemporaneo Ferecide di Syros il quale riconobbe come principi eterni delle cose Giove, ossia l' aria, il tempo e la terra. Anassimandro e Ferecide furono i primi filosofi che abbiano scritto. Anassimene in luogo dell' infinito indeterminato del suo amico e maestro Anassimandro ammise qual materia primigenia di tutte le cose non l' acqua nè la terra ma l' aria. Pare che tanto Ferecide quanto Anassimene riconoscessero la semplicità e una immortalità dell' anima. Anassagora discepolo di Anassimene, meglio riflettendo e più giustamente ragionando degli altri, distinse due principi delle cose, la materia che facilmente suppose eterna, e un' intelligenza creatrice distinta dalla materia, principio di ogni moto, in forza del quale le cose acquistano esistenza: pensò poi che il mondo constasse di parti simili. A cui si oppose Archelao detto il *fisico*, perchè introdusse lo studio della fisica in Atene, e che insegnava al contrario il mondo essere composto di parti dissimili.

21. Dirimpetto e quasi contemporanea all' empirismo di Talete v' ha la scuola razionale di Pitagora detta Scuola *Italica*, Matematica, Numerica e Pitagorica. Pitagora nato in Samo verso il 584. av. Cristo. dopo aver viaggiato lungo tempo e dopo varie vicende, approdato finalmente a Crotona nella Magna Grecia ivi si fermò e fu il fondatore di cotesta scuola. Egli fu il primo ad introdurre il nome

di filosofia, che innanzi dicevasi sapienza. Sebbene nulla di scritto si abbia di lui e più probabilmente neppure de' suoi discepoli, pure si può dire che egli tutto intendendo specialmente alla metafisica, agli alti e profondi concetti, coltivasse il razionalismo temperato. Indi la matematica fu grandemente coltivata da lui, nella quale inventò alcune dimostrazioni; e però di qui il gran caso che faceva dei numeri, che presso lui e i suoi seguaci tenevano il luogo di tutto e per la formazione di ogni cosa servivano. Sebbene suo scopo era di illuminare le menti per meglio governare gli animi, ultimo punto cui riguardava; cosicchè teneva la semplice speculativa manchevole ed assurda, ed escludeva dalla sapienza ciò che cade sotto i sensi siccome mutabile. Da ciò la sua filosofia pratica, le sue riunioni, i suoi simboli, i suoi misteri. Secondo la Scuola Pitagorica i numeri sono i principî delle cose, essi le rappresentano e ne sono rappresentati. Primo elemento è l'unità o monade; questa produsse la diade, e la triade, che comprende il principio, il mezzo, il fine di ogni essere. I numeri pari sono più perfetti dei dispari, e fra i numeri pari il più perfetto è la decade. I dieci numeri fondamentali della tetrattisi espongono il sistema compiuto della natura; coi rapporti numerici si può concepire la sostanza degli esseri; siccome colle combinazioni numeriche si determina l'origine e la formazione delle cose: da ciò l'applicazione dei numeri alla fisica, alla psicologia alla morale. Avvi la monade prima infinita suprema e principio che penetra e anima tutto: essa è Dio o Giove o il fuoco centrale e divino. Da lei scaturiscono tutte le altre monadi, gli Dei inferiori, cioè, i demoni, spiriti intermedi tra gli Dei e l'anime, e la stessa anima umana. La monade rappresenta il punto che unito ad altri costituisce la linea e indi la superficie; nell'unione delle linee però l'unità è l'elemento reale; e poichè a produrre il corpo duopo è che si uniscano le superficie, e a formar queste le linee, come a formare queste ultime i punti, così l'unità è ancora il principio formale dei corpi. La materia e la forma sono inseparabili: e come fra i numeri pari il più perfetto è la decade, così tra le forme la più perfetta è la sferica. Perciò il mondo dee presumersi sferico. Tra gli elementi il più puro è il fuoco; onde fu posto nel centro, da dove diffonde per l'immensità la luce, il calore, la vita. Il sole è questo fuoco centrale; quivi risiede il Dio supremo; onde il sole può dirsi ancora il posto d'osservazione di Giove. Tutto l'universo consiste in dieci grandi corpi che si muovono attorno al centro secondo leggi armoniche; onde la musica perpetua delle sfere. Tutte coteste sfere costituiscono il cielo, e la terra occupa il luogo di una di esse. La terra ha due moti, uno intorno al fuoco centrale che costituisce l'anno, l'altro sul proprio asse che forma il giorno. Gli Dei superiori presiedono ai corpi celesti; alla terra gli Dei inferiori o demoni. Per tal modo le stelle possono considerarsi siccome altrettante divinità. Le anime quali che siano sono monadi emanate dal fuoco centrale; per cui tanto gli uomini che gli animali hanno una stretta attinenza coll'essere divino. L'anima umana è una monade semovente ed è composta d'etere caldo e freddo, suscettibile di unirsi a qualunque corpo, ma obbligata dal destino (la stessa monade prima o divinità) a passare per una certa serie di corpi; da che la dottrina della metempsicosi, la quale unita colla regola morale della temperanza faceva che i Pittagorici si astenessero dalle carni. Nell'anima debbonsi distinguere il senso e l'intelligenza: dal senso sono le passioni, dall'intelligenza procede il pensiere; e questa risiede nel cervello; le passioni nel cuore. L'anima preesiste al corpo nè perisce dopo separata da lui. L'unità dell'anima, la corrispondenza armonica tra la sua intelligenza e gli affetti, la sua rassomiglianza con Dio, costituisce la virtù. E però il bene morale viene rappresentato dall'idea dell'unità e della determinazione presso i Pittagorici, siccome il male da quella del molteplice e indeterminato.

22. La dottrina di Pitagora esercitò somma influenza sui più grandi e profondi pensatori della Grecia, specialmente Platone, cui essa indirizzò agli oggetti più degni dell'applicazione della ragione innalzandola alle più sublimi speculazioni. Seguaci di Pitagora furono Aristeo di Crotone genero e successore di

lui nella scuola: Teleaugete e Mnesarco suoi figli: Alcmeone di Crotona celebre medico e naturalista: Zaleuco e Caronda legislatori: Ocello di Lucania, forse autore di un trattato sull'universo che gli viene attribuito: Timeo Locriese: e posteriormente Archita di Taranto; Filolau di Crotona, che divenne celebre pel suo sistema astronomico, ove poneva nel centro il sole intorno a cui giri la terra e gli altri corpi: finalmente Empedocle da Agrigento poeta, filosofo, medico e naturalista, vivente verso il 444 (av. Cr.) e che per altro molto si discostò dai semplici dogmi dei Pitagorici. Un essere divino, secondo lui, penetra per tutto l'universo e lo informa, dal quale proviene il fuoco, principio della vita, agente produttore d'ogni cosa. Cotest'essere divino, intelligenza infinita, è l'ordinatore della materia prima ed eterna esistente nel caos e contenente in sè i quattro primi elementi non ancor semplici, il fuoco cioè, l'aria, l'acqua e la terra, dalla combinazione dei quali mediante la concordia, opposta siccome principio di unione e causa d'ogni bene al principio della discordia, e coll'aiuto del caso altro principio divino delle esistenze, produsse ed organizzò il mondo attuale, che, come contenente molto male e imperfezioni, avrà un fine, dopo cui ritornerà nuovamente il caos. Dall'essere divino supremo emanano gli Dei inferiori e i demoni, che abitano successivamente i corpi. ed alla natura dei quali appartiene l'anima umana. Vi sono demoni buoni e ve ne sono dei cattivi. L'anima è composta dei quattro primi elementi; essa risiede specialmente nel sangue; nelle sensazioni la porzione degli elementi interni reagisce sulle porzioni esterne dei medesimi, e però la conoscenza può ridursi ad un'equazione tra l'elemento subbiettivo e l'obbiettivo.

23. Eraclito di Efeso, vivente circa il 500 (av. Cr.), per la patria appartiene ai filosofi Ionici, ma nelle dottrine si avvicina assai di più ai Pittagorici. Benchè, avendo condotta la sua vita nell'oscurità e nella solitudine, ci abbia lasciati incerti su molte delle sue opinioni, (onde appunto fu soprannominato l'*Oscuro*), pure sembra che questi fossero i suoi dommi fondamentali. Egli ancora prima di tutto cercò un principio primordiale e lo ravvisò coi pittagorici nel fuoco. Il fuoco è il *substratum* di tutte le cose, l'agente universale ed eterno, che, mediante due contrarie direzioni dell'azion sua, la concordia e la discordia, induce un mutamento continuo negli esseri, e trasformandoli li fa pianeti, viventi, animali, uomini. Così niun altro è il creatore dell'universo fuorchè il fuoco eterno, che ad intervalli si spegne e si riaccende, facendo che un mondo immediatamente sottentri ad un altro. Cotesto fuoco è il principio del pensiero, è la forza pensante primitiva, onde scaturiscono i demoni e le anime umane di cui è ripieno il mondo. L'anima umana pel suo rapporto colla intelligenza a ragione divina, di cui la propria ragione non è altro che una particella, riconosce l'universo, il vero invariabile; per mezzo poi dei sensi riconosce il variabile e l'individuale. Indi la ragione è veritiera specialmente quando ciò che essa detta è confermato dall'asserzione altrui; i sensi sono fallaci.

24. Alla scuola empirica di Talete e a quella razionale a priori di Pitagora tien dietro quella dell'idealismo assoluto, detta *Eleatica*. Ne fu fondatore Xenofane di Colofone contemporaneo di Pitagora, e la stabilì in Elea città della Magna Grecia. Egli stimò ragionevolmente assurda cosa ammettere due principi eterni degli esseri, Iddio e la materia, non che supporre la materia emanata da Dio; quindi, ammessi per veri quei due principi speculativi — da niente non si fa niente —, — non si dà scienza se non del vero ed immutabile —, conchiudeva che tutto ciò che esiste è eterno, infinito, immutabile ed unico, e questo è Dio che comprende in sè tutte le cose. Cotest'essere è il perfettissimo essere perfettamente uguale a sè stesso, nè limitato nè illimitato, nè mobile nè immobile, tutto pensiere, tutto senso, e senza che possa rappresentarsi sotto alcuna sembianza umana. egli è di forma sferica. Siccome poi le cose che cadono sotto i sensi non si trovano nè eterno nè une, nè infinite, nè immutabili, però non possono avere esistenza reale ma solo apparente, quale ci riferiscono erroneamente i sensi. Ciò non pertanto Xenofane non rigettava mica del

tutte le cognizioni sperimentali, ma distinguendo la scienza dall'opinione, teneva la scienza potersi avere solamente dell'unico essere eterno, e l'apparenza con l'opinione aversi delle cose corporee moltepiici e variabili delle quali ammise elementi primitivi l'acqua, la terra, l'aria ed il fuoco. Così Xenofane mentre distinse e scevrò l'idea della divinità dalle idee materiali, volendosi troppo innalzare nelle sue investigazioni e basandosi sopra falsi principi, venne a stabilire l'idealismo e i fondamenti del panteismo di Spinoza, o meglio di quell'idealo che ha di recente dominato in alcune scuole germaniche.

25. La scuola Eleatica si divise in due, scuola metafisica proseguita da Parmenide, Melisso, Zenone e Xeniade; scuola fisica di cui furono fondatori Leucippo e Democrito. « Parmenide, egualmente che Xenofane, ebbe per fallaci i sensi; dalla sola intelligenza riconosceva la conoscenza del vero e reale. Volle che ogni cosa esistente fosse unica, identica, eterna, indivisibile, immutabile, occupante tutto lo spazio, limitante sè stessa; ad un tempo pensiero, cognizione e realità. Il cangiamento e il movimento è una mera apparenza. Frattanto dava alcunchè alle apparenze presentate dai sensi, e per dare la spiegazione dei fenomeni, stabilì due elementi: il fuoco etereo e la terra. Dal fuoco etereo deduceva il calore e la luce, dalla terra il freddo e le tenebre. Dichiarava l'etere positivo, intellettuale, reale, penetrante; la terra negativa e pesante. Da ciò faceva derivare tutti i cangiamenti e fenomeni anche del senso interno. Melisso, da Samos, andò più in là che Parmenide. Questi dava qualche cosa ai sensi, nulla Melisso: riputava come apparenza od illusione tutto ciò che percepiamo coi sensi. Il reale non è prodotto, non perisce, non comincia, non finisce, è illimitato, uno, invariabile, senza parti, non divisibile; (ecco negati i corpi e la realità dello spazio); ciò che non ha questi attributi è apparenza ed estraneo alla conoscenza reale. « Non si saprebbe dire qual divario stabilisse tra l'ente reale e la Divinità; perocchè ad amendue assegna gli stessi attributi. Zenone, di Elea, mettendo a confronto i varii sistemi nè trovando motivi per abbracciarne anzi uno che l'altro si accinse a combatterli tutti. Ei fu l'inventore della dialettica, che insegnò pel primo, e del dialogo ». Egli colle sue dispute tesi ed antitesi aperse la via allo Scetticismo assoluto e fu il padre dei Sofisti. Per Zenone il non essere è come l'essere; però il nulla e la realità non si escludono e possono stare insieme. « Non si può dimostrare, asseriva, nè che qualchecosa sia, nè che non sia. Similmente la sperienza non può dimostrare nè l'unità nè la pluralità delle cose. Se ne supponga una sola: deve essere eterna perchè il nulla non produce nulla. Se è sola è indivisibile, perchè se fosse divisibile sarebbe corporea, e il corpo non è indivisibile; dunque non sarebbe più unica. Se è unica ed eterna, debb'essere infinita: or non può esservi infinito. Se esiste, od esiste in sè stessa od in altra cosa, se esiste in sè stessa non sarebbe in nessun luogo; se in altra cosa, non è più unica. Si ammettano più cose: esse o sono eterne o non eterne. Se sono eterne, cadiamo nella difficoltà dell'infinito che non può esistere; se non eterne, ebbero principio dal nulla; ma nulla non può nulla produrre. Da qui inferiva che l'osservazione non può dimostrare nè l'unità nè la pluralità delle cose; perciò si accomodava ad ammettere l'unica sostanza proposta da Parmenide: non già che fosse dimostrata ma renduta probabile dal raziocinio. Zenone si adoperò a negare il moto, e questi erano i suoi argomenti. Moto suppone corpo e spazio. Lo spazio è divisibile all'infinito; a percorrere uno spazio infinito ci vuole un tempo infinito cui niun corpo può percorrere. Il corpo che è in moto trovasi in uno spazio sempre uguale, dunque in ogni momento è in quiete. Ogni oggetto è dove è e non mai dove non è, dunque ogni oggetto è sempre in riposo perchè non è mai dove non è. È pur dubbia l'esistenza. Esistenza importa spazio; se lo spazio esiste deve esistere in altri spazi e così di seguito. Dunque lo spazio non esiste; e se lo spazio non esiste, nulla esiste, perchè l'esistenza importa spazio ».

(Mart. — Stor. della Fil. — vol. 1.° disc. 1.° pag. 15. 16. 17.).

26. Leucippo fu l'inventore tra i Greci, certo l'illustratore del sistema degli atomi quando dell'invenzione vogliasene dare la gloria a Mosco: ed egli fu il fondatore della scuola fisica Eleatica. Così egli spiegava la produzione e l'esistenza delle cose. Non si può negare esistenza a ciò che ci viene testimoniato dai sensi, nulla al contrario possiamo sapere di ciò che all'esperienza non ci si presenta. I corpi e gli oggetti materiali esistono e ci si fanno presenti all'esperienza. Or dovettero essere per questa via. Esiste la materia eterna, divisa in tenuissime parti dette *atomi*. Questi sono invariabili, indivisibili, impercettibili; hanno forme di una varietà infinita; esistono in un vuoto infinito, forniti naturalmente di movimento specialmente i rotondi. Nel loro continuo moto nell'eterno immenso spazio cui riempiono si incontrano, si uniscono e così formano la varietà di tutte le cose; ad intervalli si separano di nuovo tra loro, tornano allo stato di atomi per unirsi poscia di nuovo con altri alla formazione di altri oggetti. Il solo caso è quello che unisce o separa gli atomi. Così le cose nascono e si distruggono per la combinazione e separazione loro: tutte le modificazioni e proprietà dei corpi vengono determinate dalla posizione ed ordine degli atomi ed esistono solo in virtù della necessità. L'anima stessa è un aggregato di atomi sferici, da cui emergono vita, senso e intelligenza. Leucippo professò apertamente l'ateismo e fu il primo che osasse tanto.

27. Democrito di Abdera sviluppò il sistema atomistico anche di più di Leucippo suo maestro. I suoi atomi anno similari, impenetrabili e pesanti; si muovono da tutta l'eternità nello spazio infinito; hanno due moti, il primitivo e il secondario, che fu origine della creazione; hanno di più l'impulsione donde risulta il moto vorticoso. Tutti questi moti sono prodotti dalla necessità dietro la quale tutto si fa in natura. Dalla moltitudine degli atomi combinati insieme risultano i mondi colle loro somiglianze e varietà. L'anima è un aggregato di atomi di fuoco rotondi che muovono il corpo. Dagli oggetti partono specie di emanazioni od immagini che vengono ad imprimersi sui nostri sensi onde risulta la sensazione e il pensiero ciòè la cognizione che è di due sorte, cognizione oscura e grossolana e cognizione vera. Le immagini degli oggetti si chiamano *idoli*. Nell'aria vi sono idoli di una grandezza enorme, simili a noi e anno i geni o demoni. Da essi procedono i sogni e ci servono ci aiutano nella predizione del futuro. Il sommo bene è riposto nell'equanimità. Seguaci di Democrito furono Nesso, Metrodoro, ambedue scettici, Diomene, Diagora, Anassarco.

28. Intanto vennero i sofisti, che ponevano lor vanto in conoscere tutto; disputare di tutto ed illudere col prestigio della parola. Ma perchè i loro sforzi tendevano più a cancellare ogni differenza fra errore e verità ed a ridurre la credenza ad una semplice opinione, che a ritrovare il vero, però anzi che eloquenti e filosofi erano veri parolai e ciarlatani e la loro filosofia e sapienza fu tutta apparente, nulla ebbe di sodo e di reale, l'uno l'altro si contraddissero a vicenda e tutto volendo conoscere, ragionare di tutto, veramente sragionarono di tutto, tutto ignorarono. Si chiamarono *sofisti* dall'aver associata, com'essi dicevano, la filosofia all'eloquenza. Di questi furono Gorgia da Leonzio, che distinguendo gli oggetti dalle percezioni e dalle parole, si sforzò di provare in un suo libro sulla *Natura* che nulla vi è di reale, e che possa essere conosciuto. Protagora di Abdera che ammetteva uguale verità e falsità fra due opposti modi di vedere, diceva potersi dare al più verità subbiettiva non mai obbiettiva, e dappertutto trovando incertezza, dubitò persino dell'esistenza degli Dei. Prodico derivò la religione dal sentimento di gratitudine, e celebrava la virtù, viziosissimo. Ippia pretendeva di possedere una scienza universale. Trasimaco di Calcedonia, Polo di Agrigento, Calliclete di Acarni, Eutidemo di Chio ed altri insegnavano niuna regola esistere del giusto ed onesto fuori del proprio istinto, capriccio, forza fisica e passioni, se il giusto ed ingiusto è un ritrovato della politica. Diagora fu uno sfacciatissimo ateo dichiarato. Crizia attribuiva la religione alla politica per tenere in freno i popoli, e sembra facesse consistere

l'anima nella sensibilità risedente nel sangue.

29. In mezzo a tanto sconvolgimento e pericolo della vera filosofia spuntò intanto Socrate, di quella chiamato genitore e padre da Tullio. Pieno di virtù, dotato di grandissima penetrazione si accinse a combattere quei corruttori a restaurare la religione; e non tanto componendo un corso di dottrina che il vero e genuino modo insegnando di filosofare, i sommi ingegni di cui a que' dì feracissima era la Grecia favorì, aiutò, sostenne, rese, istruì; e tanto impegno pose nello apprendere ed insegnare la morale, che a buon diritto con Cicerone potrebbe dirsi da Socrate aver noi quanto abbiamo di filosofia intorno ai costumi, al bene condurre la vita. Socrate non fondò alcuna setta, non lasciò veruna scrittura ad esempio di Pitagora; sol con famigliari ragionamenti confutò i Sofisti e coll'esempio ispirò il culto della virtù. Mise in grand'onore ed uso il metodo dialogico, onde, armato di ee finto scetticismo e di una dialettica invincibile, poneva nella luce più chiara le verità che imprendeva ad esporre e confondeva i Sofisti. Egli si indirizzava al bene per la cognizione di sè stesso, in quanto teneva che niuna speculazione ha un valor vero se non perchè ed in quanto ha relazione alla pratica, e però s'adoperava con tutto le sue forze a rintuzzare l'intemperanza ed a tenere entro i limiti della modestia la speculazione. L'esistenza di un Dio solo, la providenza, la spiritualità ed immortalità dell'anima, l'esistenza della legge naturale e di un premio della virtù dopo la morte, il dovere di essere giusti, virtuosi e religiosi, erano i dogmi radicati profondamente nella sua persuasione, ed erano siccome i punti cardinali onde dipartiva, o a cui mirava e perveniva in tutte le sue dispute e discorsi. Molti furono i saggi formati ai suoi ammaestramenti, gli uni occupati in amministrare la repubblica, gli altri datisi alla filosofia. Morì Socrate in Atene di settant'anni per veleno preso da lui in carcere, dopo essere stato condannato alla morte da alcuni suoi nemici, che, sotto gli speciosi pretesti di empietà contro gli Dei e i genitori, volevano sfogare il loro livore sopra di lui. Dopo la sua morte dai suoi discepoli e seguaci furono fondate più scuole, cioè la cinica, la megarica, la pirronica, la stoica, la cirenaica, l'epicurea, le tre accademiche e la peripatetica, delle quali alcune, come la cinica, la cirenaica e la pirronica presero di mira specialmente la parte morale o pratica nelle loro investigazioni; alcune altre, come la megarica ed in gran parte la stoica o l'epicurea si attennero maggiormente alla parte teorica; ed altre finalmente abbracciarono nelle loro ricerche le due parti della dottrina ad un tempo e le svolsero con pieno successo, quali le scuole peripatetica ed accademica.

30. Antistene di Atene amico ed ammiratore di Socrate fu il fondatore della scuola Cinica. Virtuoso esagerato ed orgoglioso attenevasi a quella sola parte della dottrina del maestro che riguarda alla virtù. In questa, che faceva consistere nell'astinenza e privazioni, collocava il sommo bene dell'uomo, questa sola diceva necessaria e sufficiente, e però condannava ogni cognizione che non tendesse a lei ed ogni altro studio siccome indegno degli sforzi dell'uomo, perchè per sè indifferente. Egli aveva la nozione purgata d'un solo Dio che collocava al di sopra delle divinità popolari. Dai principi da lui professati derivava il viver semplice e frugalissimo che a principio tenevano i Cinici, ma che poi degenerò in sudiciume ributtante e finalmente in una condotta immoralissima tra le intemperanze e le lascivie. Furono detti Cinici o per ragione del Ginnasio dove Antistene dava lezione detto *Cinosarge*, o dal loro incedere trascurato e negletto, o dal che quasi cani mordaci e latranti riprendevano senza riguardo e disprezzavano i viziosi e tutti quelli che non la sentivano come loro. Fra i Cinici si distinse Diogene da Sinope che secondo la tradizione abitava in una botte e sorpassò il maestro in austerità e nel disprezzo di tutti i beni; Cratete ed Ipparchia sua moglie; Monimo Siracusano, ed altri.

31. Della scuola megarica fu fondatore Euclide da Megara, discepolo di Socrate, e diverso dall'altro Euclide pur di Megara che fu matematico. La filosofia pratica era poco importante per questa scuola, ma invece fece tutto suo studio nella spe-

culativa astratta e principalmente nella dialettica nella quale si esercitava continuamente disputando e sottilizzando pro e contro di ogni oggetto, di ogni proposizione. Per questo appunto fu chiamata scuola dialettica, ed eristica o contenziosa. Si distinsero in questa scuola Eubulide di Mileto inventore del sorite e di altri modi d'argomentare; Eufanto, Dioodoro che negava la realità delle cose e propose alcuni sofistici argomenti contro la realità del moto riproducendo sotto diversa forma quelli di Zenone d'Elea; e Stilpone che negò la realità delle idee generali, perchè non vi sono nè si percepiscono se non oggetti individuali. È chiaro come i più di costoro si accostassero di soverchio ai sofisti.

32. Le scuole d'Elide fondata da Fedone e di Eretria fondata da Menedemo non si distinguono guari nè tra di sè nè dalla scuola Megarica. Fedone fedele discepolo di Socrate tutto si attenne alla dottrina del maestro, di cui le opinioni pubblicò in certi dialoghi, ora perduti, opponendosi con tutto l'impegno ai Sofisti. Menedemo discepolo di Platone e di Stilpone continuò in Eretria la scuola Eliaca di Fedone.

33. Aristippo da Cirene nell'Affrica, vivente circa il 380. (av. Cr.) fondò la scuola Cirenaica. Egli riprovava ogni speculazione di mera curiosità, tolse ogni differenza fra bene e male; voleva che si andasse in traccia della felicità, ma questa all'opposto di Antistene ripose nel piacere. Tutte le nostre cognizioni sono sensazioni, ogni bene ogni male vero è sensazione; ciò che non è sensazione, sotto qualunque aspetto lo si pensi da noi, non è che una chimera, però in tutto ci dobbiamo attenere alle sensazioni che sono il solo vero il solo bene che può essere; tutta la filosofia consiste nell'arte di calcolare i beni e i mali per diminuir questi accrescere quelli; cosicchè la felicità che è posta nel piacere, nel piacer fisico e sensibile al sentire di lui consiste. Ed ecco così innalzato a sistema il più largo sensismo, il più assurdo materialismo, il più sfacciato e ributtante. Le conseguenze ulteriori di questa morale della felicità, applicate alla verità alla giustizia alla religione, condussero a nuove assurde ributtanti conseguenze alcuni altri cirenaici. Teodoro da Cirene soprannominato l'*Ateo* attenendosi allo stesso principio della sensibilità negò l'obbiettività alle nostre percezioni, e l'esistenza d'un criterio del vero, e ponendo il piacere per fine ultimo della natura umana compose un sistema compiuto di indifferenza morale e religiosa e gittò le prime fondamenta della scuola scettica. « Teodoro,
« dice Martini vol. 1.° disc. 2.° pag. 36 —
« Stor. della Fil. —) rideva di amor pa-
« trio, continenza, temperanza, giusti-
« zia; dicevale parole vuote di senso.
« Riguardo alla Divinità sa ne spacciò
« col negarla. Evemero e Bione andavano
« dicendo che tutte le divinità furono im-
« maginate o dai politici o dal popolo.
« Egesia ragguagliando la somma dei pia-
« ceri con quella dei dolori conchiuse
« che la morte è preferibile alla vita; o
« poichè la morte non viene se non dopo
« averci lasciato penar lunghi anni, non
« solo è lecito, ma debito accelerarla.
« Anniceride fece un mal impasto della
« dottrina di Antistene e di dover mora-
« le. Voleva che si cercasse il piacere,
« o intanto inculcava di far qualche sa-
« crifizio quando la pubblica utilità il ri-
« chiede. E qui ebbe fine la setta Cire-
« naica. »

34. Epicuro con principi in molti punti identici ai Cirenaici fu autore di una scuola assai diversa. E quantunque alcuni benignamente interpretino l'opinione di Epicuro, cui, sapendolo uomo morigerato, dicono avere insegnato la felicità consistere nel piacere intendendo del piacere morale ossia della virtù non del piacere sensibile; pure si può sempre replicare avero lui stabilito temerariamente un principio di etica ambiguo, rispettivamente falso e facilmente troppo pernizioso. Porre generalmente il piacere fondamento di felicità è aprire una via troppo larga al senso, al disordine. Epicuro nacque presso Atene, o come altri vogliono a Samo, verso il 340 (av. C.) da un maestro di scuola; si applicò per tempo alla filosofia e dopo essersene istruito cominciò ad insegnarla pubblicamente in un orto da lui a tal fine comprato; onde i suoi seguaci furono poscia chiamati ancora filosofi degli orti. Accozzò la fisica di Democrito degli atomi eterni, gravi, nell'eterno spazio moventisi, casualmente

formanti il mondo attuale, e conservantisi ancora casualmeete, coll'etica di Aristippo, che la felicità cioè consiste nel piacere. Contro Aetisteeo Epicuro diceva la speculativa necessaria alla pratica e divise la sua filosofia le logica ossia caeonica o dialettica, fisica e morale. La logica insegnava tutto essere sensazione cio che l'uomo sa, fa, è; e però la logica la fisica e l'etica a sensazioni si riducono. I soli sensi ci dicono il vero, i sensi sono i criteri di ogni vero, di ogni cosa, dalle sensazioei nascono le idea che non sono altro se eon il contatto delle immagini emesse dagli oggetti coi sensi stessi, se sono particolari e individue, non altro che risultato del lavoro fatto dall'intendimento sui germi preesisteuti nella sensibilità, se sono generali. Indi i giudizi sono veri se corrispondono alle percezioni sensibili, se no falsi. In etica tutto riduceva alla regola di procurarsi il miglior piacere in cui consista il sommo bene e di evitare il peggior dolore che costituisce il sommo male, e a quella di sciegliare i piaceri più perfetti a preferenza dei meno perfetti, i morali cioè ed intellettuali di fronte ai fisici per giungere alla felicità, che consiste nell'essere libero da dolori corporei e da perturbazioni dell'animo, nella soddisfazione degli appetiti, bisogni e desideri eaturali. In fisica tutto spiega per mezzo degli atomi. Dagli atomi eterni, infiniti di numero, gravi e di diverse figure, moventisi nell'immenso spazio con moto primitivo perpendicolare e con moto secondario obliquo, si formò casualmente il mondo e casualmente si conserva. Aggregazione di atomi sono gli stessi Dei, eterei e sovranamente felici le sè stessi, cui perciò l'uomo deve un culto; ma i quali, perchè non crearono il mondo, in quanto l'imperfezione ch'esso presenta e contiene dimostra che ciò non sarebbe stato onorifico e conciliabile coll'eccellenza e perfezione loro, così neppure alcuna influenza esercitano nè alcue pensiero prendono delle cose mondane. Risultato di atomi sebbene più levigati e sottili è l'anima ancora, che in forza dell'unione dai medesimi venendo ad essere costituita quando appunto da atomi più grossolani viene formato il corpo, acquista l'intelligenza, onde ha le percezioei delle idee universali e forma i giudizi, ed ha la sua sede nel petto; e la sensibilità, onde le percezioni sensibili: essa poi è diffusa per tutto il corpo. Allorchè gli atomi componenti il corpo si disciolgono, così si disciolgono gli atomi componenti l'anima e muore anch'essa; e però la morte, conseguenza legittima della separazione dei principi onde constiamo, non è punto un male. E sebbene ciò fosse una specie di contraddizione, pure Epicuro combattè il fatalismo e difese il libero arbitrio; mentre intanto fu sensista, materialista e fatalista. Epicuro ebbe discepoli Metrodoro, Timocrate, Colotote, Polieno, Ermaco, Dioelsio, Zenone da Sidone, ed altri molti che seguirono fedelmente le sue dottrine.

35. La scuola stoica quasi propaggine della Cinica originò da Zenone, diverso da quello di Elea di cui si parlò sopra, nato a Cizio in Cipro verso il 340. (av. Cr.). Si chiamò Stoica dal luoge dove Zenone insegnava detto *stoa*, cioè portico ove erano esposte le opere dei più celebri pittori. Fu assai diversa però dalla scuola dei Cinici ed anco dalla Cirenaica, dalla quale prese pure alcuni principi. Assegnava per iscopo alla filosofia il perfezionamento dell'uomo, e a questo intendeva sebbene le alcuni mezzi la sbagliasse; e però anch'egli divise la filosofia in tre parti la logica, la fisica, l'etica, perchè tre specie vedeva di perfezioni, di pensiero, di cognizione e realtà, di azione: la logica e la fisica subordinate all'etica quanto al fine, ma la logica è ancora moltissimo importante perchè porge all'etica molte materie e basi nell'indagine della verità. La scienza speculativa e la logica per gli Stoici è un empirismo molto largo avendo per massima fondamentale questa; — seguire la natura —. Tutte le cognizioni procedono dai sensi mediatamente o immediatamente. Poichè le percezioei risultano tutte da impressioni fatte sull'anima, e da queste la ragione, forza attiva superiore, forma tutte le altre nozioei e giudizi. Laonde le nozioni o provengono immediatamente dai sensi, o mediatamente, dal confronto cioè che di quelle fa la ragione e dalla riceiono in una idea collettiva e generale. Indi le nozioni artificiali dal lavoro volontario della ragione sopra le nozioni sensibili, e le

naturali dal lavoro involontario e dalla semplice visione delle idee sensibili per parte della ragione. Le sensazioni e le idee si dividono le verisimili, inverisimili e media; vera, false, nè vera nè false. Allorchè molti convengono sopra un' idea generale, essa è vera, e costituiscono il senso comune, criterio della verità. La verità delle idee giudizi e cognizioni è determinata dalla corrispondenza loro col loro oggetto, corrispondenza che viene dichiarata dalla ragione, la quale concepisce le cose per quel che sono. Quanto alla fisica Zenone ammise il fuoco, siccome Eraclito, qual elemento primordiale delle cose e con questo conciliò molti placiti che furono poscia degli Epicurei. Tutto ciò che è reale, che può agire o patire, è corpo. I corpi sono altri solidi, altri non solidi. Il luogo, lo spazio, il tempo, sono cose incorporee e però non reali; il vuoto è l' infinito, come il tempo, ed è attorno non nel mondo. Vi sono due principi eterni di tutte le cose; uno passivo, la materia, uno attivo, Dio, che è una cosa sola colla natura da cui procede la vita, l' azione, la forma, il moto. Dio è un fuoco attivo che penetra, forma, ingenera tutte le cose; e però è il principio, la ragione universale dell' esistenza, la legge della natura. Egli esiste ma non fuori, esiste nel mondo; il quale è, come lui, vivente e divino. Da ciò l' associazione della provvidenza col destino nell' opinione degli Stoici. L' anima è anch' essa un' aria ardente, parte del fuoco primitivo, emanazione di lui, anima mondiale; tali sono ancora le anime degli animali. Però l' anima umana è corporea e mortale, e come si compone di otto elementi, cioè l' intelligenza, principio degli altri, i cinque sensi, la parola e l' immaginazione, così per la dissoluzione di questi perirà. Dall' intelligenza procedono le sensazioni, i moti dell' anima, ed i voleri. L' anima risiede nel cuore, possiede il libero arbitrio, onde opera o a tenore della virtù o secondo il vizio. Ella ha sensazioni dilettevoli o moleste, le prime producono desiderii, le seconde avversione. Il primo di tutti i desiderii è l' amor di sè stesso, che porta ad operare per perfezionare sè stesso, e quindi è come il fondamento dell' etica. Fine ultimo delle azioni è il perfezionamento di sè. A questo conduce l' esercizio e il formarsi quasi una natura della virtù, la quale è una sola e identica senza gradi di diminuzione e di accrescimento; siccome è il vizio opposto di lei, però i peccati e le virtù sono tutte uguali, ma ha quattro qualità che si possono riguardare come tante virtù distinte; la prudenza, il coraggio o costanza, la moderazione, e la giustizia. Alla virtù giugnesi per due mezzi; cognizione dei principi del ben operare, che vengono determinati da questo principio generalissimo, — vivere conformemente alla natura —, giusta ciò che detta la ragione; e capacità contratta con l' abito di osservare sempre quei principi. Sola la virtù ha per fine il vero bene; essa sola è il vero bene, perchè essa sola è sempre utile; in quel modo che il vizio è sempre il vero male perchè è sempre nocivo; sendochè solo le cose sempre utili meritano il nome di buone, e le cose sempre nocive quello di cattive. Le altre poi che non sono nè utili nè nocive sono indifferenti, tali il piacere e il dolore. È vero sapiente solamente colui che fa azioni buone cioè conformi alla legge e alla natura, colui insomma che esercita la virtù, e questi solamente è felice, siccome colui che è consapevole della propria perfezione. L' anima di costui dopo morte se ne ritorna all' etere nelle più alte regioni; laddove le anime degli altri se ne rimangono nelle regioni più basse e grossolane. A Zenone nella scuola succedè Cleante da Assos, a costui Crisippo, quegli principalmente che formò, spiegò, ampliò la morale degli Stoici, che pose il principio del diritto e del giusto siccome fondato *sulla natura degli esseri ragionevoli*, onde così stabilì un principio del dritto naturale. Zenone di Tarso, Antipatro da Sidone, Panezio da Rodi, Possidonio d' Apamea in Siria ed altri molti poi si distinsero in questa setta.

36. Fra tutti i discepoli di Socrate il più grande fu Platone. Nacque costui in Atene avanti Cristo anni 426. come vuole Staeleju: e dopo aver visitate le più famose scuole e le più dotte nazioni, ritornato in patria, fondò la scuola detta Accademica dal luogo ove teneva le sue adunanze perchè posseduto già da un Ateniese chiamato Accademo. Platone

fu forse il primo che innalzasse la filosofia al grado di scienza. Certo egli stabilì idee chiare intorno alla natura di lei, al suo oggetto, alla sua estensione, alla sua forma. Sotto il nome di questa scienza egli comprende la cognizione dell'universale, dell'assoluto, del necessario, delle relazioni e dell'essenza delle cose, e considerava la teorica e la pratica filosofia siccome parti inseparabili di uno stesso tutto. Però egli separò lo studio della natura dallo studio della divinità, e tanto approfondò in quest'ultimo e generalmente si bene coise nel segno che si chiamò *divino*. Si applicò all'investigazione d'ogni cosa, ove seguì più Eraclito perciò che spetta alle cose sensibili; si attenne a Pitagora per le intelligibili e metafisiche; e per quello riguarda morale e politica non si discostò guari da Socrate. Distinse oggetto da soggetto, idee necessarie da idee contingenti, forma e materia, universale e concreto, essenza e accidente, sostanza e fenomeno, e tutto intendendo nella contemplazione dell'oggetto, del necessario, della forma, dell'universale, dell'essenza, della sostanza, a cui subordinava sempre il soggetto, il contingente, la materia, il concreto, l'accidente, il fenomeno, venne a far conoscere lo spirito della sua filosofia, che direttamente inclina al razionalismo. La dialettica esamina quali idee possono associarsi; la morale dirige le individue azioni; la politica mira ad unire gli uomini in società sotto la vigilanza della morale. Per lo più di quanto trattò non s'appose, sebbene alcuna anch'egli ne dicesse che la retta ragione non appaga. Dio è un essere perfettissimo, eterno, infinito, assoluto, distinto o diverso da tutto ciò che sa di temporaneo limitato dipendente, sapientissimo, sostanzialmente buono, giusto e verace, ordinatore e regolatore della materia, che ab eterno esisteva in un movimento disordinato e confuso; però creatore di tutte le cose che sono nel mondo, provvidente conservatore delle medesime e degli ordini loro; che perciò in quel modo che, quale onnipotente, creò le cose le quali sono nel mondo, quale buono e giusto stabilì ed impose ad esse la conservazione di un ordine morale, di cui egli colla sua sapienza potenza e giustizia è mallevadore. Egli è autore di tutte le cose, di tutto il bene, di tutta la perfezione e l'ordine; del male è principio la eterna informe materia. La esistenza di lei oltre le tante altre prove è dimostrata chiaramente dal solo ordine ammirabile che si osserva nella natura, ordine il quale accenna necessariamente ad una mente sapientissima ordinante. Nell'ordine che Dio comunicò alla materia somministrò prima di tutto ad ogni cosa un principio di azione che per ciascun essere è siccome un'anima. Però il mondo fisico si compone di corpo e d'anima, di materia passiva e immutabile, di forma attiva e mutabile; e tutte le cose si compongono di corpo e d'anima, eccetto Dio che è un'anima senza corpo. Indi tutti gli esseri hanno un'anima relativa alle proprie operazioni costitutivi e facoltà: la materia un'anima rozza, le piante anime materiali, le bestie materiali ed irragionevoli, gli uomini sensibili e ragionevoli. Le anime irragionevoli sono mortali. L'uomo anch'esso consta di anima e di corpo, il corpo serve all'anima per le sensazioni, per le idee sensibili e per le cognizioni empiriche: l'anima ha tutte le facoltà per la formazione della scienza e per l'operazione del bene. L'anima umana è una forza attiva, movente sè e il proprio corpo, quasi avente due parti, la parte ragionevole e la parte animale. Per la parte ragionevole l'uomo è un'immagine di Dio. Per la parte animale l'anima ha cominciato ad esistere coll'esilio e decadimento dell'anima ragionevole nel corpo, per la parte ragionevole preesiste al corpo: per mezzo di questa ha la coscienza delle idee e può tornare alla vita beata degli spiriti. Poichè Dio prima d'ogni altra cosa produsse, facilmente per emanazione dalla propria sostanza, Dei minori, spiriti o demoni e le anime umane, le quali cose tutte pose ad informare regolare ed abitare le stelle, acciocchè ivi si godessero la felicità di cui egli avevale beneficate. Laonde le anime da prima soggiornavano negli astri, ma perchè non mostraronsi degne di Dio furono condannate ad entrare le corpi siccome in prigioni, e debbono passare di corpo in corpo (metempsicosi) sinchè purgate affatto dei delitti e macchie loro ritornino ad essere beate nelle stelle, nella contemplazione

di Dio e della verità. L'anima umana possiede la facoltà di sentire, di conoscere, di volere; essa è spirituale, essa è immortale, essa è libera; diversamente non sarebbe possibile la moralità. L'anima o riceve le idee dal di fuori pel ministero dei sensi, o le forma ella stessa; nel primo caso è passiva, nel secondo attiva. Perciò la facoltà di sentire serve all'anima per ricevere le impressioni che vengono dagli oggetti esterni ed avere la percezione fenomenica, seudochè *fenomeno* è tutto ciò che impressiona i sensi. Or i sensi e le sensazioni non ci porgono altro che fenomeni, altro non ci rappresentano che il variabile l'incidente; quindi per sè sono fallaci; al che la esperienza acquistata per essi non può esserci di scorta, nè essi possonci essere sorgente della cognizione, poichè la vera filosofia e il vero sapere si attiene al costante, all'invariabile, al necessario, al certo. Dunque la cognizione propriamente detta procede dalla mente, dalla facoltà di conoscere, ossia dalla ragione che ha per oggetto l'invariabile, l'essere in sè, il necessario e le idee. « Esistono difatto « certe nozioni proprie della ragione (in- « nate) che sono nell'anima come la base « d'ogni pensiero, vi risiedono anterior- « mente ad ogni percezione particolare, « e le quali al tempo stesso s'impongo- « no ai nostri atti come principi di de- « terminazione. Ecco quello che chiama « egli (Platone) le idee, gli eterni tipi « o modelli delle cose, (paradigmata), « ed i principi della nostra cognizione, « ai quali noi riferiamo per mezzo del « pensiero l'infinita varietà degli oggetti « individuali; dal che segue che tutte « queste cognizioni parziali non sono pro- « dotte dall'esperienza ma solamente « sviluppate da essa. L'anima si richia- « ma le idee a misura che scorge le co- « pie fatte a loro immagine, delle quali « è pieno questo mondo, il che è per es- « sa siccome la rimembranza di uno sta- « to anteriore, nel qual vivea senza es- « sere ancora unita ad un corpo. Se gli « oggetti dell'esperienza rispondono in « parte se non altro alle idee, vi deve « essere un principio comune e di questi « oggetti e dell'anima che ne ha cogni- « zione; questo principio è Dio, che ha « formato gli oggetti sul modello delle « idee. Tali sono i dogmi fondamentali « del razionalismo di *Platone*, in virtù « dei quali elevò egli al grado di primo « principio della filosofia il principio del- « l'identità e della contraddizione, e di- « stinse la cognizione empirica dalla co- « gnizione razionale, dividendolo tra il « mondo dei sensi e quello del pensie- « ro ». (Tennemann — Manuale ec. vol. 1.° pag. 161. 162-63.) Iddio pertanto conteneva fin da eterno nella propria intelligenza i paradigmi o modelli di tutti gli esseri, a somiglianza di cotali modelli o forme creò tutte le cose che sono nel mondo, mentre stampava gli stessi paradigmi nell'anima che li riceveva, siccome tavola di cera che riceve tutte le impressioni, e li riflette, in lei divenuti idee, cose meramente obbiettive. Per queste, suscitate dall'impressione delle cose esterne, coteste cose esterne percepisce o meglio riconosce, mentre vede pure le idee che appalesano la sua relazione con Dio il quale in lei impresse le idee. Dalla combinazione di idee risulta il pensiero, ove interviene la dialettica che esamina quali idee possano combinarsi, non potendo tutte le idee combinarsi insieme. Le idee altre sono empiriche, altre astratte; le empiriche si acquistano coi sensi; le astratte hanno per fondamento oggetti non dipendenti dai sensi; però quelle rappresentano gli oggetti separatamente ed indeterminati, queste oggetti associati e determinati. Le idee sono ancora o empiriche o non empiriche. Il pensiero consiste nel generare idee astratte, ed anche il giudizio è un pensiero; ma pure il giudizio altro è empirico che per effettuarsi richiede un'idea non generale ed astratta ma eccitata dai sensi; altro non empirico. In egual modo si distingue la mente in empirica e superiore; la prima associa le osservazioni in forma di idee, la seconda genera le idee generali ed astratte. Gli oggetti delle idee generali sono immateriali, fissi, invariabili; non così gli altri. Anche il pensiero è astratto quando la mente esamina le idee generali, è empirico quando l'intelligenza si occupa di idee fisiche. Col ragionare delle idee astratte si ha la scienza astratta, e ciò si faccia scendendo dall'idea generale agli effetti, o salendo da un'idea generale ad una più ge-

nerale. Le idee astratte sono di due ordini; od esistono nel pensiero, o fuori di esso. Le idee poi sono anche o innate o non innate. Le innate dividonsi in matematiche, le quali riferisconsi a molti oggetti somiglianti tra loro; e non matematiche, che corrispondono ad un solo oggetto: queste si chiamano ancora idee razionali, simulacri delle cose, specie. Oggetti delle idee empiriche sono i fenomeni e tutti gli esseri che possono impressionare i sensi; oggetti delle idee astratte, generali, innate sono le cose razionali od astratte che sono semplici in sè, immutabili, indistruttibili. Coteste cose razionali non sono sostanze, ma acquistano la sostanzialità quando divengono reali nella materia. Se la materia è esterna divengono sostanze corporee, altrimenti risultano sostanze incorporee. Però le sostanze corporee hanno un oggetto esterno all' intelletto, le incorporee sono nell' intelletto. Le cose razionali nel divenire sostanze passano da uno stato ad un altro, cioè subiscono un cangiamento che non può darsi senza una *cagione*, la quale esprime principio e ragione del cangiamento e dell' esistenza di qualche cosa. Le cagioni sono vere e fisiche; le prime sono attive per sè, le seconde procedono da una cosa esterna. Le cagioni si dividono in assoluta, che non dipende da alcuna, e relative che dipendono dall' assoluto necessario per sè stesso, non avente nè principio nè fine. L'idea propriamente detta, a simiglianza delle cose razionali, non è sostanziale, ma è forma della sostanzialità: e poichè versa sopra i paradigmi e forme fisse e invariabili delle cose, così acquista anch'essa natura di invariabile, onde diviene il proprio oggetto della filosofia, siccome quella che è il principio dell' intelligenza. La filosofia ha tre parti, la dialettica (logica) che insegna a ragionare; la fisica (metafisica) che indaga delle idee e delle cose le quali rappresentano le idee; e la politica (morale) che spiega il fine dello studio della filosofia stessa, l' acquisto del bene supremo e della virtù. Questa consiste nell' imitazione di Dio, nello sforzo dell' umanità per giugnere alla somiglianza col suo autore, nell' operazione a tenore della retta ragione, accordando le azioni alle massime e prescrizioni di lei in tutto e per tutto, onde risulta la perfetta felicità suprema. « La filosofia (così
« Martini nella sua — storia della Fil. —
« vol. 1.° disc. 2.° pag. 45. in breve ac-
« cenna i punti principali di questa parte
« della filosofia platoniana) la filosofia de-
« ve condurre l' uomo a direttamente
« operare. La filosofia pratica dividesi
« in morale e politica. La legge procede
« dalla natura invariabile dell'uomo e non
« dall' arbitrio. La ragione dobb' essere
« il principio dominante e determinante;
« e il senso debbe assoggettarvisi. Non
« può supporsi moralità senza il libero
« arbitrio. L'uomo non è libero che per
« far bene, nè fa liberamente il male. Il
« male non dipende dall' uso positivo del
« libero arbitrio, ma dall' uso negati-
« vo; cioè dal non combattere virilmen-
« te contro la sensualità. La morale è il
« concerto tra le azioni dell' uomo e la
« legge suprema della ragione. Suppone
« la cognizione della natura dell' uomo e
« delle sue relazioni, (e suppone anzi
« base ed ha un valor vero soltanto in for-
« za della libera facoltà di volere del
« medesimo). Questa cognizione costi-
« tuisce la sapienza. Alla sapienza si op-
« pone l' ignoranza, la quale non esprime
« solamente il non sapere, ma eziandio
« il sapere inattivo sulla volontà. Le no-
« zioni razionali di moralità sono o chia-
« re od evidenti. Diconsi chiare se non
« siasi esaminata profondamente la leg-
« ge: le evidenti importano accurata di-
« samina. Le prime si hanno negli uo-
« mini maturi, ma non educati: le secon-
« de nei colti. L' azione istintiva dell' in-
« telligenza sopra la volontà o sul senti-
« mento dicesi sentimento morale od
« istinto morale. Tutti gli atti dell' uomo
« tendono a conseguire il sommo bene.
« Questo consiste nella regolarità armo-
« nica del pensiero, del sentimento, delle
« azioni. Non può esservi sommo bene
« fuori della virtù. Quattro sono le virtù
« principali: la sapienza, la moderazio-
« ne, la fortezza, l' equità. Tutte que-
« ste virtù cardinali sono strettamente
« unite tra loro. Vi sono virtù false ed
« apparenti: col qual nome si intendono
« azioni virtuose senza intenzione o con
« mala intenzione. L' operar bene per
« abito contratto nell' educazione senza
« intendimento di operar bene, è una

« virtù comune, virtù del volgo. Le vir-
« tù del saggio emergono dalla deter-
« minazione della ragione. Vi passa una
« stretta relazione tra la morale e la
« politica. Il legislatore deve procura-
« re la felicità degli individui che com-
« pongono lo stato. Ciascun individuo
« deve conferire al ben comune. Tutti
« debbono tendere armonicamente a que-
« sto scopo. La politica non è altro che
« la scienza di unire gli uomini in socie-
« tà, e mantenerli sotto la vigilanza della
« morale; è il frutto dell'intelligenza,
« ed una parte rilenventissima della filo-
« sofia. Felici quei governi dove o i fi-
« losofi regnano, o i re coltivano la filo-
« sofia! ».

37. Morto Platone regolò l'Accademia Speusippo nipote di lui da sorella; questi cedè a Senocrate; a Senocrate successe Polemone, a costui Crantore, a Crantore Cratete; i quali tutti perchè conservarono senza mutazioni la dottrina del fondatore della scuola e professarono che le cose conosciute dall'intelletto con chiarezza si possono tenere per costituenti una scienza vera, col nome di dommatici costituirono la così detta vecchia Accademia. Arcesilao infrattanto, che era succeduto a Cratete nel governo della scuola, per fare un contrepposto a Zenone stoico, che forse aveva stravolte ad un senso falso alcune opinioni di Platone, e coll'intendimento di ricondurre i mal'istruiti sulla retta strada, occultando le vere dottrine del maestro, cominciò a stabilire il principio del dubbio sulla realità della scienza, spacciando che nulla si può determinare di certo, neppure questo stesso, che nulla di certo si può determinare: così che il vero saggio, diceva, deve sospendere il suo giudizio in ogni cosa, in che è riposta la vera sapienza e felicità. Per questo motivo fu detto Acatalettico, cioè sospensore del giudizio causa l'incomprensibilità delle cose. Con tal principio gettò i semi dello Scetticismo e costituì l'Accademia media insieme a Lacida da Cirene, Evandro da Focida ed Egesino da Pergamo. Dopo questi prese a dirigere la scuola Carneado autore dell'Accademia nuova. Stette con Arcesilao e compagni per quello spetta alla sospensione del giudizio, negò la possibilità della cognizione e verità obbiettiva, solo lasciò sussistere la verosomiglianza o probabilità soggettiva del vero, non altro; e facondo qual'era potè largamente diffondere la sua dottrina, avvegnachè, mandato a Roma in qualità di oratore e volendovisi far largo, Catone trovasse via da farlo congedare. Apportava in prova del suo sistema la diversità che è fra l'esistenza dell'obbietto in sè e l'impressione che fa in noi, della quale possiamo essere consci bensì, non così della prima; non accorgendosi che sensazione od impressione non si può avere dal nulla. Clitomaco od Asdrubale, quantunque appartenesse alla nuova accademia, non si mostrò molto caldo nel difenderla. Anzi pose ogni studio nell'analizzare i sistemi e combatterli tutti. Così adoperò Filone.

38. I dommi dell'Accademia nuova furono professati ancora e sostenuti con assai più ardire che Arcesilao e Carneade da Pirrone. Costui di Elea, nato verso il 340. (av. C.) fu se non fondatore certo acerrimo difensore e propagatore dello scetticismo che dal suo nome si chiamò anche *pirronismo*. Dubitava di tutto ed insegnava doversi dubitare di tutto, chè tutto è incerto; non vi è nè vero nè falso, nè onesto nè innocente, nè giusto nè ingiusto; ma tutto è dall'opinione e dall'uso, che anzi non è certo neppur questo. Metteva in campo dieci argomenti per far vedere che tutto è incerto, ma questi sono frivolissimi sofismi ed al più riguardano le verità empiriche. Per tal guisa Pirrone intendeva condurre la intelligenza ad acquietarsi alla semplice apparenza e l'uomo all'apatia, alla tranquillità dell'animo, in che riponeva il sommo bene. I pirronici furono chiamati Scettici (esaminanti) Aporetici (dubitanti) Acatalettici, Zetetici, Efettici ec. che riduconsi a dire la stessa cosa. Molti furono i seguaci di Pirrone, fra i quali il più considerabile è Sesto Empirico, così chiamato per essere della setta empirica dei medici, e vivente ai tempi di Antonino imperatore, per avere raccolto e riuolto in una sola opera divisa in dieci libri, che abbiamo ancora, tutto quanto è stato insegnato dai pirronici; ove piuttosto che spiegare, dilucidare, o conciliare i diversi dubbi dagli Scettici prodotti contro la verità della scienza, cerca di

renderli più astrusi, più oscuri, più forti e contraddittorii, con che porta al colmo l'incertezza.

39. Dall'Accademia uscì la scuola Peripatetica. Fu detta *peripatetica* dal passeggiare, perchè Aristotele e i discepoli filosofavano passeggiando in un luogo, posto nel suburbio di Atene, detto Liceo e stabilito da Pericle per gli esercizi militari. Autore ne fu lo stesso Aristotele nato nel 384. (av. Cr.) in Stagira nella Tracia, discepolo di Platone. Ascoltò le lezioni di costui per venti anni continui, e ne colse sì bene lo spirito, vi profittò tanto, si eccellente si mostrò per ingegno e penetrazione, che dallo stesso Platone fu chiamato l'anima della sua scuola. Da Filippo fu chiamato in Macedonia e dato in maestro al figliuolo Alessandro, donde ritornato in Atene fondò la sua scuola e la governò per tredici anni. Finalmente costretto a rifugiarsi a Calcide per ragione di varie persecuzioni mossegli contro, specialmente a titolo di empietà, vi morì. Lasciò successore Teofrasto alle preghiere degli altri discepoli, e a lui legò tutti i suoi scritti. A Teofrasto successe Stratone detto il *fisico* per lo studio fatto in questa scienza: a Stratone Licone, a Licone Aristone, ad Aristone Critolao, e finalmente Diodoro. I quali ultimi poco felicemente conseguirono il senso dei loro maestro, avendo mancato dei libri lasciati da Teofrasto a Neleo. Neleo li portò a Scepsin sua patria e li lasciò a' suoi eredi. Questi gli sotterrarono in una spelonca per timore che se ne volessero impadronire i re di Pergamo che a que' dì si occupavano in raccogliere e formare una famosissima biblioteca. Avvenne da ciò che in gran parte furono rosi dai vermi e consunti dalle intemperie. Tratti fuori dopo 130. anni furono venduti a Tejo Apellicone, il quale volendone riempire le lacune fece che riuscissero corrottissimi. Nè qui si fermò la sorte di cotali scritti. Chè, occupata Atene da Silla, furono trasportati a Roma insieme ad altre opere; e Tirannione Grammatico, che era di Aristotele studiatore passionato avendoli ottenuti, pretese aggiungervi di suo quanto mancava: cui dando poscia a copiare ad imperitissimi fece sì che quasi totalmente si discostassero dall'originale. Passarono da Tirannione ad Andronico di Rodi, e questi, messo per ordine tutto ciò che spettava alla Logica, alla Fisica, all'Etica, lo mise fuori coi propri nomi. Rimanendovi poi alcuni frammenti che trattavano dell'Ente in genere, nè potendosi riferire ad alcuna delle stabilite classi, con nuovo nome li diede fuori chiamandogli *metafisica* cioè trattato delle cose dopo le fisica, perchè in ordine alle altre materie venivano dopo la fisica, o trattato delle cose incorporee. Di qui ebbe origine il nome di metafisica, ignoto ad Aristotele, che chiamava tal parte della filosofia, sapienza, teulogia, filosofia prime.

Aristotele diede alla filosofia una assai maggiore estensione che non quelli che il precedettero. Niuno più di lui si mostrò accurato nel definire, nel classificare. Non vi fu ramo di scienza per cui non si portasse: abbracciò tutte le parti della filosofia, e le illustrò con nuove scoperte. In logica spiegò i sillogismi, le varie loro figure e modi; in fisica fu sommamente aiutato da Alessandro Magno, che gli somministrò tutte sorte di animali, onde vi potesse far sopra le sue osservazioni. Egli fu oratore filosofo e fisico eccellente, talchè senza tante parole può dirsi di lui tutto con dire che, adattando essi i principi razionali di Platone all'analisi e all'osservazione, generalmente nelle sue opere colse nel punto vero della scienza, dando così non solo le verità ma anche i diversi fonti di esse, e il metodo di ritrovarle e di trattarle. Fece principale sua direttrice l'analisi, così che può dirsi che egli in sistema fosse empirista; per altro non rifiutando nessuna delle verità e dei principi razionali, anzi accettandoli tutti e servendosene, colla sua sagacità seppe penetrare nei più profondi sentieri del pensiero e della ragione e conoscere con aggiostatezza i risultati a cui menano. Concioassiachè ciò che in filosofia propose, espose, insegnò Aristotele, generalmente parlando e tranne alcune opinioni puramente subalterne, sia ciò che si insegna anche adesso in ciascuna parte di essa, così per non rifare un corso intiero di filosofia in riportere le dottrine di Aristotele per ciò che riguarda questa storia, ci dispensiamo dal trascriverle, e ci limitiamo ad accennare piuttosto le sue più considerabili opi-

nicoi da rigettarsi, che sono quelle. La materia è eterna ed informe, come il modo che è etereo ed infinito. Natura e Dio sono uno stesso ente. Il pensiero è un'emanazione della divinità ed è immortale. La memoria è facoltà corporea e perisce col corpo. Nell'uomo esistono tre anime; una vegetativa per cui cresce, una sensitiva per cui sente, una ragionevole per cui ragiona e conosce. Nel sistema mondiale la terra sta al centro ed intorno a lei si muovono tutti gli altri corpi. Nel resto, come abbiamo detto, accettando i principi dell'empirismo come punto di partenza e temperandoli coi principi razionali, per essi espose e spiegò tutte le verità della filosofia. Perchè poi Aristotele in seguito fu universalmente seguito nelle scuole, quindi la filosofia aristotelica, spiegata poscia dagli scolastici, ottenne in progresso il titolo di scolastica. Formata la scuola peripatetica in Grecia, fino che non nacquo l'ecletismo, dominarono e contrastarono fra loro le varie sette Accademica, Peripatetica, Stoica, Epicurea, Pirronica ec.

40. Rispetto alle altre nazioni nulla vi ha da dire di storia filosofica prima dell'origine dell'ecletismo, tranne qualche breve cenno di alcuno oscuro sette presso gli Ebrei, e ciò che si sa dei Romani, presso i quali la filosofia con tutte le sue scuole passò dalla Grecia, quando cioè essi si assoggettarono quella colla nazione. E così i dotti Romani si attenero quale ad una quale all'altra scuola greca. Infatti Nigidio e Vatinio furono pittagorici: Cotta, Vellejo, Trebazio, Cassio, Pansa, Attico, e Lucrezio Caro che in versi espose le dottrine epicuree, furono epicurei: Bruto, Varrone, Pisone platonici: Tirannione, Andronico, Plinio il vecchio, peripatetici: Lucilio Balbo, Scipione Affricano, Scevola, Catone, Cicerone, o più tardi Seneca ed Epitteto, stoici. Cicerone però modificò e piegò l'austerità stoica all'umana fralezze. Se non che egli speziò per tutte le parti dell'umano sapere, e perciò si intrinsecò in tutte le sette filosofiche, digeisachè mentre in morale ed in pratica più si teneva cogli stoici, le speculativa non poneva le non cale ma anzi si accostava più volentieri ai placiti e alle teorie delle scuole accademica e aristotelica. Agli epicurei fece guerra e ripagò con disprezzo il disprezzo e la mordacità dei cinici.

41. Mentre i Greci o i filosofi d'altre nazioni combattevano tra loro qual per una setta quale per l'altra, in Atene, in Roma, in Alessandria, tra quali vengono specialmente menzionati Atenodoro stoico, maestro di Augusto, Musanio da Volsinium, Aceio Cornuto precettore di Persio, Cheremone d'Egitto, che diede lezioni a Nerone, Dione da Prusa o Dione Grisostomo, Arriano, Aurelio Antonino imperatore ec., tra gli Ebrei pugnavano le sette dei Sadducei, dei Farisei, dei Caraiti, degli Esseni e dei Terapeuti. Delle prime tre non occorre far parola se i seguaci loro piuttostochè cultori della filosofia erano spregiatori e violatori della legge Mosaica. Diremo invece alcunchè delle altre due. Gli Esseni dividevansi in due ordini: gli uni attendevano alla speculazione, gli altri si davano totalmente alla pratica. Però i primi ammettevano una divinità, ma rifiutavano darle un culto qualunque esterno; i secondi attendevano a beneficare. Dagli Esseni si separarono alcuni più rigidi che si chiamarono Terapeuti. Vivevano solitari occupati di continuo in meditare; nè si riunivano insieme altro che qualche volta l'anno per alcuni banchetti in comune detti *agapi* cui condivano con inni e religiosi sermoni. Fra gli Ebrei, Filone, nato in Alessandria alcuni anni prima di G. C., è il primo e il più che si distinguesse nello studio della filosofia greca. Entrò molto avanti nella cognizione di tutti i sistemi, ma abbracciò quello di Platone nel quale trovava maggiore somiglianza coi libri sacri della sua nazione; e però per abbattere il nascente evangelio tolse ad interpretare i libri rivelati secondo i principi di Platone. Nella sue personale condotta affettava, e comandava quindi agli altri, somma austerità di vita e così potè abbagliare. Ma, poichè coi principi religiosi della nazione volle confondere e conciliare molte idee orientali e la filosofia platonica, così altro non fece che produrre un mostruoso sistema immaginario e mistico di panteismo di emanatismo e di razionalismo, talchè può tenersi siccome il primo neoplatonico di Alessandria e il primo gnostico. Filone ebbe seguaci, ed il suo intendi-

mento fu proseguito ancora da Giuseppe Flavio, detto Giuseppe Ebreo.

42. Infrattanto i Tolomei in Egitto si facevano fautori delle scienze, protettori degli studiosi, ed aprirono la loro capitale di Alessandria quasi asilo alle lettere alle scienze alle arti ed al commercio. Colà adunque si raccolsero i filosofi a contrastarsi l'un l'altro la verità e a combattersi a vicenda, avendovi introdotte tutte le sette diverse che tenevano già loro sede principale in Atene ora decadente ogni dì più. Ora osservando alcuni di cotali filosofi la opposizione che era tra le dottrine delle varie sette e vedendo che si rendeva oscura la verità nella dissidenza di tante opinioni, nell'intendimento inoltre di dare un crollo alla dottrina della nascente religione Cristiana, fecero disegno di conciliare ed unirono in un sol corpo gli insegnamenti delle diverse scuole accozzando insieme squarci e brandelli di diverse filosofie, e così costituirono il *sincretismo*. Ma siccome neppure questo metodo di filosofare appagava, che anzi andava incontro a massime difficoltà, però Potamone di Alessandria, forse vivente sui primi anni dell'era nostra, escogitò un altro modo di filosofare che non consistesse già nel conciliare insieme tutte le opinioni filosofiche, ma invece consisteva nell'estrarre ciò che vi era di meglio in ciascun sistema, per formarne così un sistema a parte perfetto, compiuto e rispondente in certo modo a tutte le esigenze e le pretensioni dei pensatori, perchè siccome conteneva il meglio di ogni sistema, doveva di necessità appagare ciascun filosofo. Era principio dirigente di Potamone questo; non si deve ciecamente abbracciare la dottrina nè giurare sulle parole di alcuno, ma la verità ricercarsi e accettarsi da tutte le sette dei filosofi e a questa attenersi dondunque venga. Questo sistema filosofico fu chiamato *Ecletismo*, tanto ammirato ed esaltato da alcuni, tanto da altri combattuto. E di vero se per eclettismo si intenda un sistema che senza un metodo e principi determinati o almeno indipendentemente da certo metodo e principi, propri solamente ed esclusivamente di alcuno degli altri sistemi conosciuti, pretenda di scegliere ed ammettere soltanto il meglio di ogni dottrina e di ogni altro sistema, oltrechè va incontro a gravissime difficoltà e a quelle che brevemente accennammo sui principi di questo corso, riesce assolutamente impossibile. Se poi per ecletismo si intende un sistema, che, ricevuti ed accettati i principi e il metodo da alcuno dei sistemi conosciuti, come sarebbe dall'ontologismo, dall'empirismo, o dal psicologismo, intende a spiegare le verità filosofiche in ordine a tali principi e metodo, allora può essere l'eclettismo, ma a chi ben lo mira non è un sistema diverso da quello di cui accettò i principi e il metodo. E così se l'eclettismo si intende in retto senso o rettamente si adopra può essere fecondo di ottimi risultati; viceversa non può condurre che alla confusione e alla contraddizione. Dall'eclettismo nacque il neoplatonismo, il gnosticismo e la scuola cristiana, di che viene a parlarsi nell'epoca seguente.

EPOCA TERZA

Della filosofia dall'origine dell'ecletismo fino alla ristaurazione.

43. Primo rampollo dell'ecletismo fu il Neoplatonismo. Autore ne fu un certo Ammonio Sacca da Alessandria eclettico seguace di Potamone. Egli era nato da genitori cristiani ed era stato allevato secondo i principi del cristianesimo; ma poscia rinnegata la fede e ritornato all'idolatria, per nuocere quanto più poteva alla religione che aveva abbandonata vilmente, e grandemente odiava, tutto suo studio adoperò, onde, accozzando le verità già dette da Platone e da Aristotele, e il più delle volte spiegandole secondo il suo stravolto sentire, far vedere che nulla di nuovo insegnava la benchè accettabile religione cristiana, che quanto aveva di buono tutto aveva preso dai suenunciati filosofi, che la filosofia appagava pienamente le esigenze tutte della natura umana, tanto riguardo al conoscere che riguardo al volere, coll'unione immediata ch'essa procura con l'Essere divino. Con ciò, pensava, facile sarebbe avvenuto di abbattere la religione, della quale alcuni dottori professavano non potersi rinvenire le verità in nessuna scuola dei gentili. Ammonio ebbe molti se-

guaci ed invero anche illustri, i quali però troppo empiamente favorirono le intenzioni e seguitarono le pedate del maestro, agli scopi di lui intesero egualmente, e per quanto fu possibile ne colsero i meditati frutti. Furono questi Erennio; Plotino, che fondò a tal oggetto una scuola in Roma; Porfirio nemico infestissimo del Cristianesimo, e che la dottrina di Sacca recò e propalò per la Sicilia ed altre parti del Romano Impero; Giamblico di cui fu discepolo Massimo, che condusse Giuliano Imperatore all' apostasia. Ed essi furono i capi e i maestri del neoplatonismo nelle diverse epoche dalla sua nascita al suo decadimento, che coincideva col decadimento dell' impero. Il neoplatonismo, per dire tutto in una parola de' suoi insegnamenti, in mezzo alle entusiaste sue e fantastiche contemplazioni, alle mistiche elevazioni verso l' assoluto, accozzando insieme le teorie platoniche e aristoteliche e pretendendo di conciliare con loro certe altre teorie orientali si ridusse a professare un bello spiritualismo idealista, fantastico, mistico, entusiastico, che ad un tempo partecipava di materialismo, congiunto con l' emanatismo, panteismo e fatalismo. E da ciò provenne che svaporato alquanto l' entusiasmo dei primi neoplatonici, in seguito furon riconosciuti gli errori del sistema e fu universalmente abbandonato.

44. Il Gnosticismo fu così detto in quanto era un sistema che pretendeva o professava una cognizione (gnosis) superiore e secreta dell'essere divino e dell' origine del mondo. I Gnostici amalgamavano i dommi religiosi dei Caldei e dei Persiani con quelli dei Greci e dei Cristiani, e così ne producevano un mostruosissimo sistema. Tra essi si distinsero Simon Mago, Menandro, Cerinto, Saturnino, Basilide, Carpocrate, Valentino, Marcione, Cerdone e Manete, che furono i capiscuola del gnosticismo, e che, mentre dicevano di professare il Cristianesimo, perchè invece e colla condotta e colla dottrina lo svergognavano, furono ritenuti e rigettati come eretici dai veri cristiani. I principi scientifici dominanti tra i Gnostici furono il dualismo persiano, abbellito poscia da Manete, ch' essi adombravano sotto i nomi di Dio e di materia, principi delle cose; uno della luce, degli spiriti luminosi detti Eoni, e del bene; l'altra delle tenebre e del male; in conseguenza l' emanatismo, il panteismo, il fatalismo, e poscia anche un falso rivelazionismo, un misticismo esagerato, e la superstizione.

45. Dalla scuola di Potamone uscì ancora la scuola detta Cristiana. I primi filosofi Cristiani si occuparono principalmente di sottordinare e conciliare le opinioni platoniche e in parte anche le aristoteliche alla dottrina del Vangelo. Poichè sorgente non soltanto di credenza ma anche di cognizione per essi era la rivelazione, a cui s' aggiungeva la ragione per essere aiutata a vedersi ordinare da lei tutte le verità, e spiegare quelle a cui essa non aveva potuto ancor pervenire. Perciò quelle teorie filosofiche degli antichi, che si accordavano co' suoi dommi, la filosofia cristiana accettava, completandole occorrendo ed ordinandole; quelle che lor si opponevano le rigettava. Più che altro stette col platonismo riguardo ai principi e alle idee, perchè esso è più omogeneo ai dommi cristiani; nella forma s'accostò di più all' aristotelismo, perchè meglio serviva ad una rigorosa esposizione e prova del vero. È superfluo dire che la filosofia del cristianesimo fu pura e sublime sotto ogni aspetto. Questi ne sono i punti cardinali. Esiste Dio, essere assoluto, eterno, infinito, sapientissimo, onnipotente, fornito di tutte le perfezioni in modo infinito, di cui sebbene sia all'uomo nel mondo inaccessibile l' essenza, pure l' esistenza gli viene assicurata da molteplici convenientissime prove. Egli è il produttore di tutte le cose che sono e cui egli trasse dal nulla con un cenno solo della sua volontà. Però tutto egli fece, ordinò, dispose e governa con sapientissima provvidenza. L' uomo fu distinto tra l' opere delle sue mani, ei fu stabilito da Dio siccome la mira immediata nella creazione delle altre cose, mentre Dio medesimo indirizzò lui a sè. Egli, l' uomo, nell' anima è spirituale, immortale e libero. Per mezzo della libertà, subordinata, in rapporto ed in unione alla forza necessaria per l' operazione del bene, proveniente dalla potenza della grazia divina, esso opera il bene, causa il male, che è un che semplicemente negativo;

eseguisce e acquista la virtù che gli è poscia strada al conseguimento dell' ultimo fine, la felicità.

46. Così per mezzo del cristianesimo si ebbero al mondo quei tanti uomini per integrità di costumi e per divina ed umana sapienza ragguardevolissimi, dei quali ci dà notizia la storia. Indi per mezzo della scuola Cristiana abbiamo ancora il più e il meglio di quanto ci è rimasto di buono degli antichi fralla barbarie e distruzione dei secoli di mezzo; chè essa sola diede di quando in quando uomini i quali mantennero e continuarono il filo delle tradizioni antiche. Così, per accennare alcunchè della successione del maestri nella scuola, il primo a reggerla pare fosse Atenagora, a lui successe Pantino e S. Clemente Alessandrino. Vissero a' loro tempi S. Giustino e S. Ireneo. A S. Clemente succedè Origene. Dopo Origene fiorirono Eracla, S. Anatolio di Laodicea, Arnobio, Lattanzio, Eusebio, S. Agostino, S. Gregorio Nazianzeno. Più tardi Boezio, autore del trattato — de consolatione philosophiae —, Cassiodoro, Enea, Isidoro di Siviglia, il Venerabil Beda; in Grecia Giovanni Stobeo, Giovanni Filopono, Leone di Tessalonica, S. Giovanni Damasceno e Fozio patriarca di Costantinopoli. Tra questi alcuni pendettero più al Platonismo, come S. Giustino, S. Clemente Alessandrino, Origene, altri si tennero più indipendenti come Arnobio, Lattanzio ec. Fra tutti il più grande per ingegno il più esteso per cognizioni è S. Agostino. La metafisica in tutte le sue parti fu sommamente illustrata da lui. Dal medesimo si ha tra le facoltà dell' anima per la prima — l' intuito della Divinità —, e per seconda — la tendenza all' intuizione intellettuale —. Fu fecondissimo scrittore e valorosissimo difensore della verità cristiana contro ogni sorta di oppugnatori.

47. Erano fra ciò sovraggiunti i secoli barbari per le invasioni dei popoli orientali e settentrionali; e le scienze, le arti tacevano fra noi, mentre solamente qualche passeggiero raggio di luce splendeva in qualche monastero: quindi anche la filosofia s' era ricovrata tra gli Arabi nazione allora conquistatrice e potente. Celebri furono fra essi Alfarabio, Averoe. Ma per quantunque si studiassero di seguire e di interpretare Aristotele, ignoranti quali erano della lingua greca, non fecero altro che sostituire le loro opinioni a quelle dell' autore, rendendo così corrottissime le opere del filosofo greco. — La logica e la metafisica, dicea a tal proposito Antonio Riccardi nel suo *Manuale* ec., si videro avvolte nelle tenebre, la morale fu trattata con proverbi e con favole senza mai dare un trattato metodico e filosofico; nella fisica non cercarono che dei misteri e delle vane sofisticherie. Nondimeno benchè dessero molto che fare agli studiosi per ricondurre alla buona lezione lo Stagirita, non furono senza frutto i loro studi, nè poca utilità apportarono alle scienze, nè poco merito aver deono presso di noi, sia per essere stati i soli depositarii delle scienze cadute allora in oblio presso i Greci e i Latini, cui ne comunicarono le prime scintille per richiamarle a nuova vita in Europa, e sia per averne conservato i fonti della scienza stessa, propagatasi in occidente coll' invasione dei Mori passati in Spagna e nell' Italia meridionale, mediante l' introduzione dei loro libri —.

48. Veniva intanto Carlo Magno imperatore, grand' amico della scienza e delle lettere, favoreggiatore degli scienziati. Le cure poste da lui per la ristorazione d' ogni sorta sapienza furon moltissime e dispendiosissime; e le scuole, la università fatte erigere, il conto in che tenne i dotti ci fanno testimonianza dell' amore che portava agli studi. Alcuino prevalendosi del favore di Carlo promosse gli studi filosofici con grande alacrità. Suoi discepoli furono Rabano, Luidgero ed Almone, Giovanni Scoto Erigene, e dopo, S. Edmondo di Cantorbery, Ugone ec. Tutti insegnarono la filosofia di Aristotele, quale la poterono avere dalle corrottissime sue opere, che eglino non però tenevano genuine ed autentiche. E perchè, come sopra abbiamo detto, tal dottrina fu universalmente insegnata nelle scuole, prese quindi il nome di scolastica. Procedeva questa per troppe sottigliezze, così che col tempo divenne futile in molte parti, noiosa e contenziosa. Onde avvenne che, volendosi gli scolastici estendere di soverchio colle loro sofisticherie dialettiche, discordassero tra loro in molti punti, riuscissero molte

opinioni da obbliare, e di nuove riprovevoli ne escogitassero, spezialmente quolli che il domma volevano spiegare per mezzo della filosofia, al che formarono varie scuole. Gli autori di storia della filosofia si accordano comunemente nel porre quattro epoche della scolastica, avvegnachè non s'accordino nel precisarne il cominciamento e il termine. Qui ci atteniamo alla partizione di Tennemann. E sebbene quanto alla sostanza possa tenersi la scolastica nata prima, pure nella forme di sistema scientifico si pone cominciata ai tempi di Carlo Magno e di Alcuino.

49. La prima epoca prende da Alcuino e va fino a Roscellino. In questa epoca la filosofia dipendette totalmente dalla teologia e quale ancella le fu subordinata e con lei confusa: principale scopo ere spiegare le verità teologiche ed applicar loro una forma razionale; così si ebbero semplicemente saggi filosofici staccati ed applicati alla teologia: le idee si tennero aventi tutte un oggetto rispondente e così quest' epoca sotto quest' aspetto professò un realismo cieco ed assoluto. Discorrendo la medesima fiorirono, Alcuino, detto sopra, il primo che risuscitò e diede grand' incremento agli studi. Era nato a York nel 736. e morì nell' 804. di Cristo. Lui seguirono Rabano Mauro, Luidgero, Aimone, e Giovanni Scoto Erigenio, alcuni de' quali parimente nominati poc'anzi. Quest' ultimo fu uomo molto erudito, fo forse il primo letterato del suo tempo, ma amalgamando le filosofie platonica e aristotelica, di più, non facendo differenza tra lo studio della filosofia e lo studio della religione, insegnò dottrine riprovevoli soll' eucaristia e sulla predestinazione; e ponendo per fondamentale questa massima riguardo alle esistenze, che Dio cioè è la sostanza di tutto le cose, che tutte procedono dalla pienezza del suo essere e ritornano a lui, risuscitò l' ormai dimentico neoplatonismo e potì assaissimo di panteismo e di altri gravi errori. Dopo lui Gerberto, prima monaco, indi Papa sotto il nome di Silvestro II. diffuse nelle scuole d' Italia e di Francia la dottrina aristotelica appresa dagli Arabi in Ispagna e recò fra noi le cifre arabiche dei numeri. Berengario di Tours dopo Gerberto si distinse per ingegno, acume, ed erudizione, ma la soverchia libertà di pensare, di cui abusò a carico del domma, lo condusse ad essere il primo dei Sacramentari. A lui si oppose Lanfranco, che, con S. Pier Damiani, perfezionando lo studio e l'uso della dialettica applicata alla teologia, acquistò il vantaggio su Berengario, e lo vide universalmente riprovato nell' errore suo sulla transustanziazione. S. Anselmo di Aosta, prima abbate di Bec, poi morto arcivescovo di Cantorbery, si rese superiore ai suoi contemporanei per sagacità di ingegno, robustezza di dialettica, profondità di cognizioni, virtù e pietà. Può riguardarsi come il fondatore della metafisica scolastica. La filosofia secondo S. Anselmo non è altro che un mezzo o uo metodo ad esporre le dottrine religiose. Perciò egli scrisse il suo — *Monologium, sive exemplum meditandi de ratione fidei* — ovo presupponendo la fede e la rivelazione s'adopra ad esporre la scienza delle cose divine e teologiche secondo principi razionali: così scrisse il — *Proslogicum*, sive, *Fides quaerens intellectum* —, ove si ingegna di dimostrare l' esistenza o gli attributi di Dio, adducendo specialmente gli argomenti che si chiamano *a priori;* dalla nozione cioè dell' assoluto, del perfettissimo possibile, del necessario, della perfezione assoluta ec. Ad Anselmo si oppose Gaonillon che tentò di combattere specialmente tutte queste sue prove ontologiche dell' esistenza di Dio. Idelberto di somme sagacità anch' esso, perizia dialettica ed erudizione estesissima, nel suo — Tractatus philosophicus — e nella — Moralis philosophia — si studiò di rendere popolari e facili le cognizioni filosofiche e teologiche.

50. La seconda epoca comincia da Roscellino e va fino ad Alessandro di Hales nel secolo terzodecimo. In questa la filosofia fo associata alla teologia bensì ma non così subordinata che con lei rimanesse confusa, ebbero anzi ciascuna quasi la propria provincia e i propri confini, strettamente legate fra loro. Apparisce il nominalismo e cominciano lo lotte fra lui e il realismo, nelle quali questo ha il vantaggio su quello. Fiorirono intanto per primo Roscellino autore del nominalismo. Insegnò costui che gli universali o le così

dette idee generali non sono altro che parole, o, com' ei diceva, *flatus vocis*, col mezzo delle quali indichiamo le qualità comuni agli oggetti individuali senzachè abbiano un vero e reale oggetto corrispondente. Tali sono le idee dei generi e delle specie. E poichè egli e i suoi seguaci dicevano che cotali idee non sono altro che nomi, e che la logica non versa che sui nomi e i semplici vocaboli che nulla esprimono di reale corrispondente, perciò furono chiamati *nominali* e costituivano la scuola omonima. Ad essi si opposero i realisti i quali consideravano gli universali, cioè le idee di generi e di specie, siccome cose reali aventi il loro oggetto rispondente nei tipi prestabiliti: perciò essi dicevano — *universalia ante rem* —; Roscellino coi nominali al contrario diceva, — *universalia in re o post rem* —. Intanto Roscellino da' suoi principi fu condotto a pronunciare proposizioni eretiche sulla Trinità che egli poi fu obbligato a ritrattare in Soissons nel 1092. Indi fiorirono Guglielmo da Campello che stette pel realismo, ed il suo discepolo ed avversario Pietro Abelardo. Costui prese a seguitare le pedate di S. Anselmo, ed applicando la metafisica alla fede intese a spiegare per principi razionali i misteri e i dommi religiosi specialmente la Trinità, non che dietro Idelberto ad esporre filosoficamente e rendere chiare molte idee della morale teologica, siccome quelle della virtù e del peccato: ma non contenendosi nei giusti limiti, e troppo volendo concedere alla ragione a spese della rivelazione, soffrì giustamente persecuzioni per la sua audacia e divenne quasi il progenitore dei deisti. Ciò non ostante ebbe seguaci che tentarono di applicare com' esso la filosofia alla dottrina religiosa, e furono Guglielmo des Conches, Gilberto della Porèe detto il Poretano, Ugone da S. Vittore, Roberto Folioth, Roberto Pulleyn, Pietro detto il Lombardo perchè nato in Lombardia ma Vescovo di Parigi, Pietro di Poitiers suo discepolo, Ugo d' Amiens, il mistico Riccardo da S. Vittore, ed Alain de Ryssel che applicò il metodo matematico alle scienze filosofico-teologiche, che allor si insegnava. Fra tutti costoro il più grande e famoso riuscì Pietro Lombardo. Ei raccolse in una sua opera intitolata — libri sententiarum — le migliori e più decise proposizioni dei Padri e dei dottori riguardo ai dommi, che egli in un ordine arbitrario anzichè no proponeva. Cotale sua opera diventò siccome il tipo, la regola e l' arsenale della teologia da insegnarsi nelle scuole, sì che in seguito i professori non altro facevano che esporre ed interpretare i suoi libri delle sentenze ed egli venne poscia comunemente soprannominato — *Magister Sententiarum* —, e così sempre citato. Simone di Tournais, Amalrico di Chartres, Davide di Dinant, abusarono delle dottrine comunemente insegnate e dietro alcune tracce di Erigenio forse mal inteso da loro, si gettarono in una specie di panteismo. Giovanni di Salisbury discepolo di Abelardo, vide l' intemperanza della dialettica e si levò contro l' abuso che se ne faceva, mostrando che la forza del sillogismo non consiste in sottigliezze ed arguzie. Correndo quest' epoca tra i Greci Costantino Psello commentava Aristotile e Porfirio; e lo imitarono Eustazio, Niceforo Blemmida, Giorgio Anonimo; e più tardi al tempo delle altre due epoche della Scolastica Giorgio Pachimero e Teodoro Metochitete, ambedue commentatori di Aristotile.

51. La terza epoca comincia da Alessandro di Hales e va fino a Guglielmo Occamo. In questa si demarcarono sempre più i confini tra la teologia e la filosofia, ma rimasero strettamente unite tra loro all' oggetto medesimo dell' insegnamento dichiarazione e dimostrazione delle verità, specialmente teologiche dommatiche o morali, col mezzo della logica e dialettica aristotelica applicata in tutta la sua estensione alla scienza e col soccorso ancora ed uso di varii principi ed idee metafisiche. Il realismo ottenne compiuto vantaggio sul nominalismo e dominò assolutamente in tutte le scuole. Allora la filosofia araba-aristotelica passata dalla Spagna nel resto d' Europa principalmente per l' interposizione di Ebrei a qua' di datisi allo studio delle scienze con molto calore (fra quali si distinse Moses Maimonides) e divenuta conoscintissima con le opere e i diversi commenti relativi, avvegnachè difettosissimi e quanto alle traduzioni latine fatiene, e quanto al senso di Aristotele che tutte le

volte non avevano colto, aiutò d'assai lo svolgimento e la spiegazione di molte verità. Primo che si fa innanzi in quest'epoca e che fece uso dei lavori degli arabi fu Alessandro di Hales, Francescano, soprannominato — doctor irrefragabilis —. Fu professore di Teologia nell'università di Parigi e pubblicò una Somma della teologia, dove sviluppò assai più ampiamente di lui le dottrine di Pietro Lombardo. Usò il metodo e le forme sillogistiche rigorosamente ponendo il pro e il contra di ciascuna teoria, e quindi pose pel primo il metodo che fu in seguito ordinariamente seguito nell'insegnamento delle scuole. Dietro lui procedette Guglielmo d'Overgna, il quale espose le questioni filosofiche in una maniera più speciale. Vincenzo di Beauvais nelle sue *specula* diede un quadro delle scienze a suoi tempi e specialmente della filosofia. Michele Scoto, Roberto Greathead, (Grassatesta) tradussero e dilucidarono alcuni libri di Aristotele. Alberto di Bollstadt, prima Domenicano poscia vescovo di Ratisbona, la qual dignità indi rinunziò per amore dello studio, levò tal grido di sè che fu soprannominato il *Magno*. Scrisse moltissimo, e prima commentò la maggior parte delle opere aristoteliche, giovandosi principalmente degli scrittori arabi, ma mescolando assai delle idee neoplatoniche con quelle del suo autore. Scrisse quindi la sua *summa theologiae*, ove in parte segue il Lombardo ed in parte espone idee proprie. Ebbe grandi cognizioni ancora di storia naturale, per cui fu riputato come uomo prodigioso ed una specie di incantatore. Intanto pe' suoi lavori la logica, la metafisica, la teologia e la morale guadagnarono assai, se non in entità, in estensione. Segnò i limiti che dividono la filosofia e la teologia, e così si astenne dalla spiegazione dei misteri nella metafisica. Da lui cominciano le sottili distinzioni di materia e forma, di essenza o quiddità ed essere o esistenza, delle quali fecero poi tanto caso ed uso i posteriori. In teologia sviluppò l'idea di Dio come dell'essere nel quale essenza ed essere si identificano, il che esprime ente necessario, e ne dedusse gli attributi. Quanto a morale la coscienza è la legge prima della ragione; ma coscienza, che è testimonianza abituale dall'agente a sè stesso, è diversa dalla sinderesi che è una disposizione variabile. La virtù teologica, la sola gradita a Dio, è infusa dal medesimo nelle anime.

52. Contemporaneo d'Alberto fu S. Bonaventura soprannominato *Dottore Serafico*. Con mente vasta, ingegno molto grande ed inclinazione naturale alla pietà fu il fondatore dell'*illuminismo*, perchè le speculazioni filosofiche indirizzò ad uno scopo nobilissimo, il morale e mistico. Accetta la forma aristotelica e scolastica nella esposizione del vero, ma lavora sul fondo delle sublimi teorie platoniche e di S. Agostino. Molte volte prende a guida non la semplice speculazione ma il senso comune della natura. L'ultimo fine di ogni cognizione ed azione, il sommo bene, consiste nell'unione a Dio; per lui solamente l'uomo può conseguire la verità la perfezione la beatitudine. Perciò ogni cognizione discende dalla luce divina che si diffonde sulla mente, onde quattro sorte di illuminismo, esterno, interno, superiore, inferiore. Nel suo *Itinerarium* descrive i sei gradi pei quali l'uomo può salire a Dio, ai quali corrispondono altrettante facoltà nell'anima. Ai tempi di S. Bonaventura viveva ancora S. Tommaso d'Aquino suo amico, soprannominato l'*Angelico*, e che tanta rinomanza ottenne da cancellare tutte le celebrità del suo tempo e da stare a fronte di tutti i posteriori. Era nato nel castello di Rocca-Sicca nel Napoletano da famiglia Signoresca, fu Domenicano, nel qual Ordine l'amore dello studio lo tenne lontano da tutte le prelature e gradi all'infuori di quello di definitore, mentre gli procacciava la riputazione del più grande teologo filosofo del suo secolo. « S. Tommaso, (dice « Tennemann vol. 2.° del suo — Manua« le — ec. pag. 105), S. Tommaso pos« sedeva un vero ingegno filosofico, un « immensa lettura, cognizioni estese, « con vero zelo pei progressi della scien« za razionale. Rese egli utili servigi « alla filosofia di Aristotele, per la cura « che si diede di farla tradurre e di spie« garla. Egli era idealista, e considera« va l'oggetto dell'intelligenza o la for« ma astratta delle cose come la loro es« senza originale. » Il suo idealismo particolarmente egli lo sviluppa nel suo trattato — *de principio individuationis* —

dove considera l'essenza dell'individualità o l'entelechia come forza d'azione. « Si applicò a dare a questo sistema un miglior senso, sviluppando la teoria del pensiero data da Aristotele, teoria alla quale si mescolava pure una parte delle idee di Platone e degli Alessandrini. A questo lavoro si rappicca lo sviluppamento delle nozioni della forma e della materia, siccome parti costitutive delle sostanze complesse e del principio dell'individualizzazione. Ma il fine principale delle sue meditazioni era la teologia, alla quale si sforzò di dare una forma filosofica, approfondendo di più i principi di questa scienza nel senso delle scuole di Aristotele e di Alessandria. Tale è l'oggetto del suo libro contro i Pagani e della sua *summa theologiae*. Quest'ultima opera è il primo saggio compiuto di un sistema teologico, comprendente pur la morale, in cui trovasi, senza un'ordine rigoroso nelle particolarità, molto senso e solidità; ma i principi non ne sono forse stabiliti con bastevole precisione e le diverse sorgenti della cognizione non vi sono poste distinte. Diede grande sviluppo alle prove tutte dell'esistenza e attributi di Dio. Vi si trovano delineati, secondo *Sant' Agostino*, i principali tratti della teodicea di *Leibnitz*. La morale, divisa in generale ed ispeciale, è trattata in parte secondo le idee teologiche, in parte secondo quelle di Aristotele; e questa scienza è debitrice al libro di S. Tommaso, benchè le sue nozioni fondamentali non vi sieno ancora determinate con bastante profondità e precisione. In seguito restò lungamente ancora la principal guida per la teologia e per la filosofia e la sua dottrina riunì insieme un grandissimo numero di partigiani chiamati *Tomisti* » dei quali più sotto; ed anche ora si attingono sempre da chicchessia preziose cognizioni dalle sue opere, inesausta sorgente di scienza.

53. Tra i contemporanei di S. Tommaso meritano menzione distinta, Pietro Ispano, poi papa sotto nome di Giovanni XXI, che compendiò la logica delle scuole nella sue — *Summulae logicales* — e propose il quadro delle diverse specie di argomenti di un uso universale in seguito. Enrico di Gand per soprannome — *Doctor Solemnis* — fu realista dichiarato e congiunse le forme aristoteliche con le idee platoniche, alle quali dava un'esistenza reale indipendente dall'intelligenza divina. Perciò opinava dubbia ogni cognizione ottenuta per via naturale. Spesso è in contraddizione con S. Tommaso. Riccardo di Middleton (de Mediavilla) soprannominato — *Doctor fundatissimus* — interpretò abilmente il Lombardo.

54. Giovanni Duns Scoto chiamato per soprannome — *Dottor Sottile* —, perchè fu uno degli ingegni più sottili che brillassero in quell'epoca; francescano, fu realista, ed opposto in molti punti a S. Tommaso. Cercò un principio di certezza e di cognizione sia sensibile sia razionale, e dimostrò la necessità e la verità della rivelazione divina. L'universale volle contenuto negli oggetti non solamente in potenza, (posse) ma in realtà, (acte) dato in questo è la realità concreto dall'intelligenza ed indifferente per sè a qualunque determinazione dell'essere. Questa indifferenza è determinata dall'intelligenza la quale è un'altra realità determinante la prima in forza del principio dell'individualizzazione, intimamente unito colla prima realità, nel senso cioè che l'oggetto viene a determinarsi per l'unione delle due realità, quella dell'intelligenza che si applica a determinare la realità dell'oggetto. In psicologia Scoto oppugnò la distinzione essenziale delle facoltà dell'anima e difese la libertà. In teologia procurò di dare maggior rigore alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio e a quelle degli attributi divini, fu capo di una scuola detta degli *Scotisti* dal suo nome.

55. Così da S. Tommaso e da Scoto scaturirono due scuole che si combatterono a vicenda. Fra i Tomisti si distinsero Egidio Colonna Romano, realista, che la verità riponeva tanto nell'intelligenza quanto nell'oggetto, e che sviluppando con chiarezza molte verità metafisiche s'adoprò a conciliare le opinioni opposte sull'essere, sulla forma, sulla materia e sull'individualità. Hervo od Erveo di cui la dialettica fu oscura assai. In seguito Tommaso de Vio *Cajetanus*, Velasquez, Mendoza, Fonseca ec. Tra gli Scotisti Francesco de Mayronis caldo

difensore del maestro istituì le dispute o come dicevansi, gli atti della Sorbona. Guglielmo Durando, dopo essere stato Tomista divenne l'avversario più pronunciato di questa scuola: col suo buon senso conobbe la futilità di tante sottigliezze dialettiche e però sparse il ridicolo sui discorsi e dispute della Sorbona: finalmente preparò la caduta del realismo colla distinzione tra il subbiettivo e l'obbiettivo. Allora levarono pure grido di sè due uomini notevoli pei disegni di riforma che concepirono, senza poterli attuare. Il primo è Rogero Bacone, francescano, che eccitò una grande ammirazione colle sue cognizioni nelle matematiche, nella fisica, nella chimica, nella meccanica, nell'astronomia, e per le sue invenzioni e per le sue idee originali. Fu soprannominato il *Dottore mirabile* ma per le sue vedute nuove, specialmente nelle scienze fisiche, fu accusato di stregoneria e rinchiuso in carcere per ordine del Generale de' Francescani. Vuolsi inventore od illustratore dei telescopi, della camera ottica, della polvere. Discernendo i vizi degli studi del suo tempo, ad abbattere le frivolezze e sottiglierie scolastiche proponeva un andamento più franco nella scienza, lo studio della natura e delle lingue, l'osservazione. Il secondo è Raimondo Lullo Majorchino che, nella sua — Ars magna — (una specie di logica), proponendo un sistema filosofico, come a lui sembrava, semplicissimo, o piuttosto certe categorie di idee a cui ridurre tutte le cognizioni per indi risolvere tutte le questioni scientifiche e ragionare di tutto senza grande studio e tutti spiegare i misteri e le verità, intendeva a riformare la scienza filosofica particolarmente e a disimpacciarla da tutte le sofisticherie scolastiche. Arnoldo di Villanova il seguì e professò le sue idee.

56. La quarta epoca comincia da Guglielmo di Occam e va fino alla restaurazione della filosofia. Rinacquero in questa le contese tra il nominalismo e il realismo, nelle quali il primo ottenne vantaggi parziali. La filosofia venne separandosi del tutto dalla teologia: comparvero i primi saggi, si dichiararono i primi progetti e si fecero i primi tentativi di riforma. Guglielmo di Occam, inglese, francescano, discepolo di Scoto è quello che più si distinse in quest'epoca. Fornito di molta penetrazione e di coraggio grande, osservando la scienza intralciata assai tra le astruserie scolastiche, s'ingegnò di sbarazzarla cominciando ad opporsi al dispotismo delle dottrine dominanti con provocare al dubbio, ad una specie di scetticismo ed all'empirismo: e come in politica con forse soverchia libertà prese le parti per Filippo il Bello e per Luigi di Baviera contro il Papa, così in filosofia e teologia attaccò con grande energia il realismo e molte delle tesi fino allora senza difficoltà ammesse, indebolendo l'autorità della filosofia dominante ed eccitando i pensatori a ricerche più approfondate. Le idee generali, insegnava, non hanno obbiettività fuor dell'intelligenza, se, nè il giudizio, nè la scienza hanno bisogno di questa ipotesi, mentre di più essa conduce a conseguenze stravaganti. Esse hanno esistenza solamente nell'anima della cui astrazione sono un prodotto; e sono o immagini e finzioni, (figmenta) ch'essa crea a sè stessa, o qualità soggettive dell'anima medesima atte a diventare i segni degli oggetti esterni. Laonde il pensiero è tutto e per ogni lato un che subbiettivo e le immagini obbiettive (species) considerate fino allora le condizioni necessarie della cognizione perdevano ogni importanza, anzi rimanevano un nulla. Inculcava ai filosofi non entrare colla metafisica nei campi della teologia di cui le verità sono porte e provate dalla rivelazione e dalla fede solamente. In conseguenza non si debbono accettare per buone e valevoli le prove che dalla ragione si desumono a dimostrare le verità della teologia. Contro Occam a difesa del realismo stettero Gualtieri Burleigh, Tommaso di Strasburgo, e Marsilio d'Inghen, realista però moderato. S'attennero al nominalismo Giovanni Buridan e Pietro Ailly. Buridan si rese celebre colle regole che proponeva per trovare le idee medie nel raziocinio, e per le ricerche sul libero arbitrio nelle quali si avvicina d'assai alla teoria del determinismo, sebbene la famosa fattispecie dell'asino morente tra due uguali fasci di fieno per mancanza della ragione di determinazione elettiva, attaccata al suo nome non si trovi ne' suoi scritti. Quanto

alla libertà mentre protestava di crederla perchè ce ne assicura la religione, diceva che col solo lume naturale non se ne poteva rendere capace. Pietro d'Ailly represse gli abusi della scolastica; e segnando i limiti di separazione tra la filosofia e la teologia contenne nei respettivi confini i teologi e i filosofi. Così seguirono il nominalismo Gregorio da Rimini, Enrico da Hesse, Gabriele Biel dilucidatore di Occam.

57. Frattanto le animate dispute e contrasti tra il realismo e il nominalismo cominciarono a porre in discredito la scolastica, ad ispirare indifferenza per la filosofia, specialmente per la logica, e ad insinuare un' inclinazione pel misticismo, ove i disgustati delle vane dispute di parole s' argomentavano di trovare del sodo più che nelle navillazioni scolastiche. Perciò Giovanni Gersone, combattendo però sempre gli eccessi di un entusiasmo sregolato, mediante la maniera tutta nuova onde tratta la logica, ripose la vera filosofia nella teologia mistica appoggiata all' esperienza interna dei sentimenti di pietà che vengono da Dio, e all' intuizione dell' anima applicata alle cose celesti. Nicola di Clemange pensò come esso e combattè la dialettica cavillosa e sottile. Giovanni Wessel, grand' avversario del dommatismo degli scolastici, si unì anch' egli ai mistici: mentre Raimondo di Sabonda manifestando la sua avversione alla Scolastica e sforzandosi nella sua — *Teologia naturale* — di spiegare tutta la dottrina teologica del suo tempo, anche i misteri, per la sola osservazione della natura e particolarmente dell' uomo, dichiarò che, avendo Dio dato all' uomo stesso due libri per apprendervi le nozioni più importanti che lo riguardano, la natura e la rivelazione, egli preferiva il primo come più universale e chiaro dell' altro.

58. In questo mezzo giugnevano in Italia i Greci che fuggivano dalle invasioni dei Turchi e presso i quali erasi sempre mantenuta una certa coltura per le immortali opere dei loro maggiori. Costoro recarono con sè grandi cognizioni e tesori letterari d' ogni maniera. Tra questi trovavansi le opere di Platone e di Aristotele nella loro lingua originale, la cognizione delle quali rapidamente si diffuse in Italia ed in Europa onde potersi con loro collazionare e correggere le corrottissime lezioni che se ne avevano e possedere così le opere stesse intiere emendate e genuine. Questo fatto animò moltissimi allo studio dei filosofi greci e dell' antica letteratura; ed ebbe per primo effetto di ringagliardire la guerra contro la scolastica, la di cui differenza colle genuine ed originali dottrine di Aristotele non che la barbarie dello stile e le forme sofistiche l' aveva renduta universalmente dispregiata. Secondo effetto fu di richiamare a vita gli antichi sistemi greci, specialmente il peripatetismo ed il platonismo misti ad alcune idee orientali, colle loro respettive rivalità e contese. Così Teodoro da Gaza, Giovanni Argiropulo, Giorgio di Trebisonda, Giorgio Scolario, chiamato Gennadio, famoso oppugnatore dei platonici, difesero, interpretarono ed insegnarono la dottrina di Aristotele: Gemisto Pletone, che prese tal soprannome per venerazione di Platone, Bessarione da Trebisonda Cardinale, e poi Marsilio Ficino da Firenze che si persuadeva d'aver colto il senso di Platone e di seguirne in tutto la dottrine; ed il portentoso Gio-Pico della Mirandola tra gli italiani, stettero con Platone, ne interpretarono e spiegarono le dottrine. Ficino specialmente nella sua — *theologia platonica* —. Terzo effetto fu di dare una spinta di più ed un incremento ai tentativi di riforma nelle scienze, ridotte a miserabile stato dalle scolastiche astruserie e sottigliezze. Alla qual riforma avevano già prima accennato ed in progresso andavano vie via più favorendo i dotti greci e italiani che ristauratori furono della letteratura classica e che qua e là per le loro opere sparsero molte giustissime idee filosofiche, avvegnachè non fossero filosofi. Tali furono Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, i due suoi maestri Barlaam e Leonzio Pilato; il greco Emanuele Crisolora, i due Lascaris, e Demetrio Calcondile. indi Ambrogio Traversari, Giannozzo Manetti, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, il Pontano, Angelo Poliziano, Cornelio Agrippa, Ulrico de-Hutten, Erasmo, quasi tutti accaniti avversarii della Scolastica.

59. Infrattanto, eccitato lo spirito di

indipendenza e di contrarietà al dommatismo già dominante, i pensatori, dalla libertà trascorrendo in licenza e nessun freno volendo porre alla loro fantasia, in rifiutare i principi già prima accettati quali dommi e mancando d'ogni altra guida sicura nelle escogitate loro teorie e nei loro tentativi di riforma, si lasciarono andare ai più riprovevoli pensamenti errori e sistemi che suscitavano dall'obblio nel quale fin da antico erano caduti. E così Pietro Pomponacci, mentre mostrava sforzi per ristaurare e sostenere il peripatetismo, veramente propugnava il materialismo e l'ateismo, i principi dei quali errori sparsi trovansi nelle sue opere. Però dalla sua scuola uscì quel famoso Giulio Cesare Vanini bruciato a Tolosa pel suo ateismo, siccome da quella pure attingessero posteriormente i principi della loro detestabile filosofia Hobbes e Spinoza. Simone Porta fu più sfacciato di Pomponazzi, e ciò che questi propose in senso solo dubitativo Porta asserì risolutamente, la mortalità dell'anima. Sepulveda comentò Aristotele ma combattè la scolastica. Cesare Cremonini seguì Averroè. Andrea Cesalpini fece un capriccioso impasto della dottrina Aristotelica, e mentre professava tutto credere alla rivelazione, gettava proposizioni non conformi alla Sacra Scrittura. Ammetteva demoni buoni e cattivi e la immortalità dell'anima; ma rappresentando Iddio siccome la sostanza delle cose identica con le anime degli uomini e degli animali, la intelligenza attiva universale, formò del peripatetismo un panteismo formale. Francesco Patrizi fece pensiero di restaurare il nuovo platonismo ed a tal fine cominciò a screditare con acerbe censure i pensamenti di Aristotele. Ma cadde nel panteismo. Egli ammetteva un solo principio che tutte le cose contiene e tutte produce per emanazione; esso è la luce. L'unico principio del tutto divien triplo in quanto l'unità genera la diade, dall'unione delle quali nasce la triade. Ed eccolo con ciò antitrinitario ed in qualche parte sociniano. Telesio stabilisce tre principi di tutte le cose; due attivi incorporei, il caldo cioè e il freddo, l'altro, la materia, passivo corporeo. I primi sono continuamente in lotta tra loro; da essi procede ogni cosa: ecco il manicheismo sotto nuova forma, unito col panteismo. Ammetteva un'anima nelle piante. De-Berigard fece rivivere il sistema degli atomi, ma li confessava creati da Dio. Nizzolio ad abbattere la odiata scuola peripatetica adoperò le deboli armi dei sarcasmi. De-la-Rame, o come altri scrivono, Ramo, entrò nel medesimo arringo con maggior polso. Univa la dialettica alla rettorica e sortì un buon effetto a sufficienza. Prima di lui l'avevano fatto Melantone il discepolo diletto di Lutero, Erasmo e de-Hutten. Fra Ramo e Melantone eranvi alcune discrepanze. La dottrina di Ramo fu largamente diffusa, particolarmente la dialettica, assai minuziosa.

60. Giordano Bruno coll'insegnare la intelligenza generale essere la prima cagione generale, la prima forza dell'anima mondiale, che contiene in sè tutte le cose ed onde si hanno tutte le altre intelligenze, fece conoscere troppo chiaro lo spirito della sua filosofia essere il panteismo. Colle sue fatiche tendeva a scuotere il giogo Aristotelico e a bandirne l'esclusivo dominio dalle scuole, scopo in sè stesso lodevole; poichè la verità è egualmente di tutti, esclusivamente di nessuno, e ciascuno come tutti sono egualmente soggetti ad errare; ma certo non può lodarsi nè approvarsi l'esecuzione del disegno quando tolte di mezzo cose inutili ad esse se ne sostituiscono delle nocive. Girolamo Cardano tanto nel fisico quanto nel morale vede forze opposte. Poneva tutto aver anima se ogni cosa ha esistenza e vive, e vita importa anima. Professò astrologia e magia; e perchè coi principi dell'astrologia volle spiegare gli avvenimenti del Messia, meritamente fu accusato di irreligione, fanatismo ed ateismo insieme. Tommaso Campanella, frate Domenicano, giustamente si può riguardare come il precursore della ristaurazione dell'umana sapienza. Prima di tutto ei si ingegna di provare l'esistenza di una qualche scienza, e col costringere la via dell'esperienza il suo avversario ad ammettere come fatto l'esistenza del proprio suo senziente, percepiente, volente, ei si fa strada, come poscia Cartesio, a tutte le altre verità. Vero è che cotal dottrina presa isolatamente può condurre all'idea-

liamo, vero ancora che col dire poscia tutta le facoltà dell' anima ridurai alla sensibilità, atabiliva un vero sensismo, e che alcune sue proposizioni onde dicava l' anima essere partecipa della natura divina puzzièchiano di panteismo; ma tutto ciò mostra in Campanella un iniziatore della ristorazione della scienze e un osservatoru che qualche volta shaglia o mel si saprime piuttosto che un filosofo malizioso e malvagio, sapendosi essere lui stato uomo dabbene e di ottima intanzioni.

61. « Lipplo, Scioppio, Gataker po« sero ogni studio per far rivivere lo « stoicismo, Montaigne fu per lo scetti« cismo, temperato tuttavia, e ben lungi « dal pirronismo, qual era nei primi tem« pi. Piano di erudizione, vedendo tanta « disparità di dottrina, riputò che la « scienza fosse anzi un' opinione subbiet« tiva che un complesso di nozioni ob« biettive. Quanto alla Religione, non « ne dubitava: sol perchè Dio l' aveva « rivelata. Charron fu scettico moralu; « ei avvisò che l' uomo non possa essere « assolutamente virtuoso, ma solamente « possa esercitare qualche virtù: anzi « procedendo più oltre, pretese che per « conseguiru un fine lodevole si possano « adoperare mezzi non conformi alla mo« ralità. Dapprima mostrò di credere cie« camente alla Religione cattolica, ma « poi se ne porse dubbioso; nè sol d'es« sa ma di tutti quanti i culti. La-Boetie « fu scettico nella politica, negando tutti « i diritti, come Charron aveva praticato « riguardo alla Religione. Machiavelli « parve voler fondare il principato sul « mendacio e sul terrore. Bodino voleva « la monarchia assoluta, ma però non « contraria alla legge di natura. Sanchez « a rintuzzar l'orgoglio dei cultori della « filosofia pubblicava una sua scrittura « col titolo: D' una nobilissima scienza, « la quale insegna che non si sa punto « nulla. Non è già ch' egli fosse pirro« niata: intendeva solo d' ispiraru mode« atia. Hirnhaym fu dichiarato scettico; « se non che si acquietava a quanto con« tiensi nelle Sagre Scritture: la testi« monianza dei sensi, i suffragi della ra« giona tenevali per criteri e manchevo« li e fallaci. La-Mothe-le-Vayer non « ammetta scienza di sorta: ma dice che « Iddio per pura sua misericordia comu« nica all' anima la grazia della fede ». (Martini vol. 1.° pag. 167. 168.). E così, tra le buone volontà e i tentativi di riforma, i filosofi avevano ondeggiato fin qui tra gli assurdi e gli errori, senza potur venire a capo giammai di scuotere il giogo e abbattere l' impero usurpatosi dalla scolastica e di ricondurre la filosofia sulla sua vera strada al suo vero scopo. Finalmente per altro anche quest' epoca desiderata del suo risorgimento e ristaurazione rifulse alla filosofia come alle altre scienze, ed è quella della quale veniamo a parlaru, che ha enmínciamento dal secolo sestodecimo a dura fino a noi.

EPOCA QUARTA

Della filosofia dalla ristaurazione fino ai nostri tempi.

62. Quest' epoca della ristaurazione ci aprono tre uomini sommi ed eminentemente indipendenti: Galileo Galilei, italiano; Francesco Bacone, inglese, Cartesio, francese. Quest' ultimo è alquanto posteriore ai due primi, e lo stesso Bacone fa conoscere ne' suoi scritti che prima di ordinare a dar fuori i suoi pensamenti aveva conosciuto le invenzioni di Galileo. Già prima di Galilei aveva vissuto Leonardo da Vinci, che « tanto senti lonanzi, al dire di Mamiani, nell' arte metodica naturale, che ben dovrebbe, tenuto conto della sua anzianità salutarsi autore e insegnatore di quelle, se gli scritti suoi fossero meglio conosciuti, e il popolo avesse uguale capacità di giudicare i titoli del sapiente come le opere dell' artista ».

63. Nacque Galileo Galilei in Pisa nel 1564. S' attenne al metodo naturale basato sull' osservazione. Piantò come fondamentale della scienza il senso comune, e su questo e con questo potè formare una buona regola della scienza dell' intelletto. Andò piano più che potè e sempre investigando la natura; ad in tal guisa potè ritrovare quelle grandi verità che poscia manifestò con tanto applauso e che anche adesso formano materia di maraviglia. Sebbene lungamente abbia meditato sulle questioni e sulle verità più astruse della metafisica, come fede ne

faono le sue opere, l'acume ch'egli dimostrò trattando delle forze, del vuoto, dollo spazio, delle cagioni, e delle altre sopreme generalità, più che altro a' applieò alla fisica, della qoale a buon dritto si può dire ristauratore e padre. Prima di lui si erano avanzati assai, nell' astronomia specialmente, Copernico, Ticone o Keplero, ma Galilei coll' invenzione del telescopio, diligente ed assiduo osservatore cho era, rese molto più cooosciuto agli uomini il cielo e i celesti fenomeni, e così mostrò au eiò false e arbitrarie le teorie di Aristotale. Scoprì i satelliti di Giove, le fasi di Venere, le promioenze della Luna e un gran oumero di fase. La meccaoica e l'idraulica ebbero si può dire origioe da lui. Coo argomenti evidentissimi e sperimenti dimostrò la fsisità dei placiti aristotelici riguardo alla gravità e al moto dei corpi: determinò le leggi della discesa dei gravi e dell'oseillazione del pendolo, ed in parte egli, in parte Torricelli, mostrarono il peso dell'aria. Iosieme con Galilei arricchirono la storia naturale Federigo Cesi fondatore in Roma dell'accademia famosa de' Lincei ed altri di qoell'accademia, dai quali la materia, quasi direi, fu preparata al grande Linoeo. Dopo Galileo la strada dell' esperieoza non fu più abbandooata, in fisica specialmente. Rinomati furono Benedetto Castelli, cooperatore e difeosore di Galileo, che si occupò intieramente dell'idraulica ed idrostatica; Bonaventura Cavalieri, matematico sommo; Evangelista Torricelli e Vincenzo Viviani; tutti allievi della scuola di Galilei, ed emulatori fortuoati del maestro, che tante sublimi verità poterono ritrovare e spiegare battendo la strada dalla natura tracciata, la strada dell' osservazione, degli sperimenti, del confronto e della meditazione. Con questi veogono pure da nomioarsi Alfonso Borelli, napolitano; Marcello Malpighi, e Gio-Domenico Cassini il grand' astronomo matematico.

64. Bacooe da Verulamio è senza manco nessuno il principe dei filosofi nella ristaurazione, perocchè scosse il giogo di Platone, di Aristotele, e delle altre sette filosofiche; annonziò la libertà nella scienza, volendo la libertà alzò la voce contro la licenza: assegnò i confini alla filosofia: vendicò i dritti della rivelazione: additò e insegnò a fuggire gli errori, aperse e spianò la via della verità. Nacque in Inghilterra nel 1512. Nel tempo che Galileo in Italia poneva in uso la filosofia basata sull'esperienza, specialmente quanto alla fisica, il filosofo inglese ne mostrava la dignità e la importanza, gli ottimi risultati riguardo a tutte le scienze, e ne spiegava le leggi, e additava i modi di adoperarla in ordine a ciascona parte dello scibile: onde venne a preparare quell'estesissimo campo su cui spaziarono e tanto felicemente lavorarono quanti vennero dopo di lui e i suoi principi presero a scorta. Impertanto egli prima di tutto procurò di rimuovere i motivi degli errori e i pregiudizi dalla strada della verità, della sua ricerca e ritrovamento. E perciocchè egli ne ritrovava di quattro specie; gli uni che dipendevano dalla propensione di giudicar di tutto e di misurar tutte le cose a seconda dell'imbecillità della mente umana, detti da lui *idola tribus*, pregiodizi di tribù: gli altri che dipendono dal particolar genio, indole, educazione di ciascheduno, detti da lui *idola specus*, pregiudizi dell'uso: altri che dipendono dall' abuso dei vocaboli, non intesi secondo il proprio significato, detti *idola fori*, pregiudizi del linguaggio: ed altri che dipendono dalle diverse opinioni, dal diverso sentire dei filosofi, dalle false leggi della dimostrazione, che chiama *idola theatri*, pregiudizi del teatro, perchè in tal caso i placiti filosofici divengono simili a favole e a commedie; quindi prima si adoperò in scoprire tutti questi e farli spogliare agli uomini e poi procedè ad indicare la via di conseguire la verità. Cotal via egli ripose nella osservazione e nel far caso di tutto ciò che si ha per esperienza e nel metodo puramente naturale, onde collazionati fra loro i fatti e gli sperimenti si possa ascendere agli universali e agli assiomi. E questo metodo non lo ristrinse alla sola fisica, come vogliono alcuni, ma lo volle esteso a tutta quanta la filosofia, come più sicuro più proprio e migliore. Pertanto con questo principio ei si portò sulla fisica, sulla logica, sull'ontologia, sulla teologia naturale, sulla psicologia, sull'etica, sulla politica e per mezzo di esso potè sgombrare le tante

tenebre sui varii punti della scienza che li oscuravano, togliera tanti errori, quelle tanto aberrazioni ed inganni in che gli uomini erano avviluppati, e per esso solo Bacone ottenne a fece che i posteriori a lui ottenessero quello al che pervenire si indarno adoperati si erano i predecessori. Quanto a religione ei ciecamente si attenne alla rivelazione senza pretendere di scandagliarla; la quale sola ci può insegnare quanto dobbiamo fare a quanti e quali sieno i nostri doveri, onde osservarli; e la quale sola, secondo il saggio sentire di lui, lungi dall' avvilira l'umana natura, la nobilita, perchè ci insegna quanto è superiore alla finita nostra intelligenza. È a dolersi assai che, avendo esso proposta sei parti riguardo alla ristaurazione della scienza, delle quali aveva intenzione di spiegarne almen cinque, egli ne abbia data fuori completa sola la prima, ove bella cosa dice della storia, della poesia, della grammatica, della rettorica, che direttamente alla filosofia non appartengono; lasciando la seconda intitolata — nuovo organo — incompleta; informissima e confusa la terza che doveva trattare la storia dei fenomeni dell' universo, senza neppure accennarci parola delle altre due. Tutte ci avrebbero spiegate innanzi la ricchezza scientifica, la giustezza e proprietà filosofica di questa mente sublime. Così, come lo conosciamo, quanto al suo sistema deve adoperarsi ed imitarsi con giudizio, onde non passare dalla osservazione, dall' asperimento, dall' empirismo appoggiato ad un saggio discernimento combinato e sostenuto dal principio razionale, al semplice empirismo, al sensismo, al materialismo. Così come lo abbiamo è vizioso ed erroneo nella sua dottrina in psicologia, sendochè sia sempre attaccato al principio aristotelico delle due anime nell' uomo, una sensibile e materiale simile a quella della bestia, l'altra intelligente, propria della specie umana. Col sistema dell' osservazione a dell' esperienza dietro Bacone, Biagio Pascal in Francia, Ottone Guerrich in Germania e Roberto Boile irlandese in Inghilterra grandi progressi fecero in tutte le scienze naturali, specialmente l' ultimo in fisica.

65. Verso questi tempi coi principio della libertà filosofica si arasse in capo-scuola Pietro Gassendi, proposto nella cattedrale di Digione in Francia e pubblico professore di matematica in Parigi, nato nel 1592. Volle richiamare a vita il sistema degli atomi di Epicuro, e ripurgatolo da ciò che non s' accordava colla religione, lo propose come atto a spiegare fisicamente l'origine della cose e a stabilire un buon sistema in fisica. In che per vero ottenne non solo l' approvazione di molti, ma ben anche seguaci, quali furono Francesco Bernier, Gualtiero Charleton ec. Qualunque però fosse la sua buona intenzione e quali che fossero le sue ragioni, chicchessia conosce che tal sistema non può ammettersi, ne può appagare chi alla verità intende a alla vera scienza. E l'avento provò la tesi: chè dopo lui il suo sistema fu abbandonato o posteriormente fu considerato sempre come parto più di bella immaginazione che di verità. Egli ancora per altro ottenne uno scopo, e aiutò la scienza. Sebbene superstizioso possa parere quanto al sistema di Epicuro, e falso sia quanto alle due anime che egli pure ammetteva nell'uomo, alle idee tutte venienti dai sensi e ad altre opinioni di minor conto, egli ancora per altro contribuì alla ristaurazione dei buoni studi collo scuotere il giogo di Aristotele e col rendere guardinghi i pensatori rispetto agli azzardosi placiti di Cartesio.

66. La rinnovazione della filosofia, l' avanzamento della scienza fu favorito assaissimo ancora da Renato Des-Cartes, detto comunemente Cartesio, nato all'Haja di Turena nel 1596. Il sistema immaginato da lui, quantunque più ingegnoso che solido, per la massima parte più fittizio e gratuito che vero, ricevuto non ostante con grande applauso, conseguì finalmente lo scopo comune di togliere l' esclusivo dominio al peripatetismo scolastico per proclamare nelle scuole la libertà filosofica, occupando perfino per qualche tempo il trono nel regno della filosofia. Per metterlo insieme a stabilirlo vi faticò 25 anni. « Des-Cartes prima « di farsi a filosofare pose i principii sui « quali intendeva di attenersi e sono quat« tro: 1.° non si deva riputar vera una « cosa se non quando ha un'evidenza in« terna, ovvero la cognizione che ne ab« biamo per mezzo dei sensi è tale che

« non lasci verun dubbio. 2.° Ne' nostri « raziocinii convien procedere dal semplice e chiaro al complesso ed oscuro. « 3.° Debbonsi conoscere tutti i mezzi « che possono aiutare a rintracciare la « verità, e conoscere insieme tutte le « difficoltà, e queste vogliono tutta una « successivamente all' altra superate. 4.° « L' autorità non si abbia mai per un motive di ammettere qualsia cosa per vera. Con questi mezzi si accinse a speculare ». (Mart. vol. 1.° pag. 202). E perchè egli rifletteva che troppo facilmente l' uomo può andar soggetto e dei pregiudizi che gli nascondono la verità anche appunto quando più la cerca e crede d' averla trovata, perciò a correggere tutte le preconcette opinioni, a spogliare tutti i pregiudizi, a rendersi conto logicamente di tutte le proprie cognizioni, volle che l' uomo stesso ad tempus od una sol volta in vita dubitasse di tutto ciò che potesse recar seco anche menomo sospetto di errore o di falsità, e stabilendosi sopra un principio certo, inconcusso, indimostrabile, procedesse alla dimostrazione di tutte le altre cognizioni. Il qual dubbio generale volle che avesse luogo particolarmente su quelle cognizioni che dipendono dai sensi. Onde non solamente egli non volle far caso dello altrui dottrine, ma, per adoperare il primo il proprio principio, dimenticando quanto aveva potuto imparare colla propria sperienza, si fece affatto ignorante. Su di che però consultando il senso intime non potè non apprendere la sua propria esistenza, e pronunziò quella famosa proposizione — io penso, dunque esisto —, che per lui fu e secondo lui deve essere per ognuno il principio indimostrabile, base della dimostrazione di tutte le altre verità. Perciocchè anche dubitando di tutto, dell' esistenza propria niuno può dubitare; chè il dubbio medesimo, come pensiero che è, già è prova dell' esistenza di colui che dubita; poichè modificazione non si dà senza il modificato. In tal modo egli gittò i fondamenti della psicologia moderna, avvegnachè poco accurato fosse quanto a facoltà ed operazioni dell' anima, immaginoso in ideologia ed ontologia; tenendo per vero quanto concepisce e ciò di che ha cognizione evidente, falso od almeno incerte il rimanente. Dalla certezza ed irrefragabilità dell' esposto principio ei si fa strada a provare non che la propria esistenza, la sussistenza del proprio essere, l' unità di questo colle varie sensazioni ed idee, la distinzione di esso da ciò che dall' esterno proviene, la sua veracità riguardo a ciò che si ha dall' esterno stesso, finalmente le idee innate, fralle quali quella dell' esistenza di Dio e della propria anima; radicali ed infallibili fondamenti e fonti di tutte le verità. Cartesio prova la verità degli obbietti esterni dalla sola veracità divina; chè Dio non può ingannarci nel darcene le idee: ed in tal modo si conservava conseguente ai suoi principi e sistema, che se non altro tende assolutamente al l' idealismo; se ogni verità delle cose dipende dal modo di percepirle. Ammetteva tre specie di idee, avventizie, fattizie, innate. Per lui non esiste il vacuo, ma tutto è pieno di sottilissima materia, di cui l' essenza consiste nell' estensione, siccome nel pensiero l' essenza dell' anima. L' universo per lui è infinito come Dio, quantunque Iddio ne sia creatore e conservatore. Le bestie sono semplici macchine se-moventi: non hanno anima che sente: non esiste vero commercio fra anima e corpo ma solamente l' uno l' altro armonicamente si corrispondono nei moti e nei pensieri. In fisica propose un sistema affatto bizzarre. Da principio, dice egli, esisteva la natura informe ed inerte. Iddio, quando gli piacque, la divise in tre direzioni, due verticali e una orizzontale; ne risultarono cubi; impresse loro un movimento vorticoso, gli angoli si radettero e ne restarono globi; tutti questi globi, gli uni rotendi gli altri irregolari moventisi in vortice soggiacciono a moltiplici unioni e separazioni; ed ecco il mondo, le cose che lo compongono colle loro diversità e varietà. Intanto chiunque ha senno conosce di leggieri quante sia pericoloso e fallace il suo dubbio universale, sebbene un saggio fine le invocasse; ed è facile del pari scorgere l' inammissibilità di alcuni assiomi da lui stabiliti, siccome la falsità di alcuno suo dottrine ed opinioni, e la fatuità delle prove onde le rafforza.

67. La dottrina Cartesiana che in breve si propagò per la Francia, Germania, Belgio, Inghilterra ed altri luoghi ebbe

molti seguaci ed illustri. Alcuni cominciarono gli insegnamenti del maestro quali furono Giovanni Clamborgio, Giovanni de-Rey, Tommaso Cornelio, Cristiano, Ugenio, Cordemoy: altri vi aggiunsero alcune cose di proprio, cangiate varie opinioni, quali furono Moliero, Du-Hamel, Porcozio, a Malebrancha; altri gli ridussero in compendio o così gli porsero ai propri discepoli, quali furono Silvano Regis, Cherselier, de-la-Forge, Antonio le-Grand. Fra i Cartesiani si distensero altresì gli scrittori del ritiro di Portoresla dai quali uscì un libro anonimo col titolo — *ars cogitandi* — che alzò un gran grido. Nella guisa che Cartesio ebbe seguaci, ebbe pure oppositori. Così Huot si oppose al sistema di lui, ciò che fece anche Daniele impugnandone coi ridicolo i pensamenti, pendenti ambedue allo scetticismo.

68. Ma per quello spetta a Malebrancho il più celebre fra i seguaci di Cartesio avvegnachè alquanto posteriore al medesimo, giudico bene aggiugnere qui alcuna cosa, specialmente a far conoscere la particolarità del suo sistema ideologico e cansare ripetizioni inutili. Abbracciate egli generalmente le dottrine del filosofo dell'Haja, a ritruvate ed esposte varie cose vere ed utili specialmente sulle fallacia di alcuni fonti della cognizione, questo sil' origine della cognizione stessa ed idee quest' è la sua teoria. Pone Dio come verità essenziale eterna ed assoluta, comprendente in sè, fonte a ragione della medesima, tutte le verità. Or poichè l'uomo non potrebbe conoscere e possedere la verità se non la ricevessa comunicatagli da Dio, vuole quindi che l'uomo in Dio stesso contempli le idee dalle cose e per mezzo di tale contemplazione e visione acquisti verità, certezza, e prova incontrastabile della certezza di sue cognizioni che altrimenti non potrebbe possedera. Perciò egli opina, che noi in Dio solamente conosciamo i corpi e l'anima nostra, essendo il nostro corpo e gli oggetti esteriori sole occasioni delle nostre affezioni col far si che Dio all' occasione dei moti corporei eccitati modificazioni corrispondenti nell' anima stessa. Le idee che vengono a noi da Dio sono sostanze distinte dall' anima nostra che la intuisce. Criterio della verità è l'evidenza ossia l'intuiziono chiara. La essenza dell' anima consiste nel pensiero, che però in essa non manca mai. Malebrancho non credeva esistere i corpi se non perchè la fede ci insegna che Dio ha creato il mondo. Malebranche non ebbe seguaci. Solo sul finire del secolo passato il Cardinale Giacinto Gerdil no richiamò il sistema sebbene un poco modificato, siccome fece ultimamente Gioberti. Arnaldo confutò Malebranche assai aspramente, ma questi gli rispose, mostrando particolarmente che quanto avea detto non era contrario alla Scrittura.

69. E qui si può riportare ancora quanto appartiene a Spinoza, che si faceva Cartesiano. Nato costui in Amsterdam il 1632, commutata prima la superstizione giudaica nella quale era nato coi precetti cristiani, spogliando in fine ogni religione ed ogni pietà verso Dio si fece ateo, ed esposti in metodo geometrico i principi della filosofia cartesiana siccome ancora l'etica, il trattato teologico-politico, ed altri opuscoletti nei quali abusò degli stravolti da lui principi di Cartesio, finalmente levatasi la maschera cacciò fuori quel mostruoso suo sistema del panteismo steo, che in qualche modo prima aveva cercato di occultare od almeno palliare con speciosi argomenti; panteismo chiamato poscia dal suo uomo *spinozistico*, od anche semplicemente *Spinozismo*. Tutta la sua dottrina sta appoggiata a questo principio, — che niente viene dal niente —. Onde induce che essendovi cose debbono essere da chi esiste. Da questo si fa strada a dire che esisteva ab eterno una cosa, la quale è appunto l'essenza immutabile in sè, vale a dire la sostanza di Dio stesso, sostanza generale ed unica, materia pura primitiva di tutte le cose. Queste non altro sono che modalità della prima sostanza od esistenza. Chè essendovi in Dio due attributi infiniti, estensione e pensiero, i quali lo costituiscono un solo ente, le cose corporee sono modi del moto nella estensione infinita, siccome l'intelligenza e la volontà sono modi immediati del pensiero assoluto. Così secondo lui tutto è Dio, Dio è tutto le cose, nelle quali si trasforma. Ci asteniamo dallo esporre per esteso tutti gli altri abbominevoli assurdi che deduce da questi principi, che facile è derivarli,

siccome facilissimo è pure intendere la contraddizione dei primi suoi dati. Nè v'ha bisogno nel sistema di Spinoza di confutazione, chè ben esaminato si confuta e si distrugge da sè stesso.

70. Hobbes Tommaso nato in Inghilterra nel 1589. fu empirico, materialista al tempo stesso ed ateo, panteista, egoista. Vuole Hobbes che la materia sia eterna, e che sia ciò da cui unicamente emergono e si fanno tutte le cose; e vuole che Dio sia non già infinito in sè stesso, ma che si chiami infinito per onorarlo, a cui non si deve che un culto esterno. Eccolo ed ateo in un senso e panteista, precessore perciò e maestro di Spinoza. È noto poi come egli fosse il patrocinatore del dominio tirannico; come insegnasse gli uomini tendere naturalmente l'uno contro l'altro per nuocersi e distruggersi non per soccorrersi; come riducesse giusto od ingiusto ad una mera invenzione arbitraria senza intrinseco valore, e dritto chiamasse il potere del più forte sul debole, con che si manifesta egoista. I criterii poi della logica secondo lui sono questi. L'uomo quanto alle facoltà intellettive è uguale alle bestie. Tutte le idee le abbiamo dai sensi; l'immaginazione e la memoria non altro sono che sensazione più debole, fuor di queste non vi sono altre facoltà dell'anima; l'intelligenza e il raziocinio dipende dal discorso che è in sè o verità od errore. Il discorso della mente non altro è che un semplice computo aritmetico per aggiunta e sottrazione dei vocaboli, ai quali furono annesse delle idee. L'anima per Hobbes non è altro se non un moto delle parti del corpo nella percezione delle sensazioni; non si deve ammettere alcunchè di spirituale in essa. Nei corpi non altro è se non sensazione o ciò che sentiamo. Chè la sostanza della materia non è altro se non un semplice vocabolo. Per Hobbes impertanto non esiste se non sensazione e vocaboli; ed eccovelo scettico, idealista, empirico e materialista insieme. Contemporaneo a Cartesio, Gassendi, Hobbes, era Grozio che nella sua opere intitolata — de jure belli et pacis — gettò i fondamenti della scienza del gius pubblico, anzi fu il primo che ne fece una scienza a parte, e separata dalle altre.

71. Frattanto Newton Leibniz e Loke preparavano e sul cadere del secolo decimosettimo formavano una nuova epoca della filosofia. Era nato il primo in Inghilterra nel 1642. Ei si applicò quasi esclusivamente alla fisica, ed insistendo nei principi già posti da Galilei e da Bacone ne fu come un novello fondatore e padre. Stabilì i criterii logici dai quali hassi a ricercare la spiegazione dei fenomeni naturali; e sono 1.° Non si debbono ammettere cause dei fenomeni più di quelle che bastano a spiegarli e che di essi sono le cause vere. 2.° I medesimi effetti hanno le medesime cause. 3.° Quelle qualità corporee che nelle varie fasi dei corpi stessi invariate rimangono tener si possono per qualità generali di tutti i corpi. Con questi restò corroborato il metodo naturale dell'osservazione, le dottrine di Bacone e Galilei furono pienamente spiegate ed avverate, e caddero le arbitrarie ipotesi cartesiane. A tutte le scienze naturali fu apportato grande incremento e fu dato un andamento regolare dagli studi dai principi e dalle dottrine del fisico inglese. Molti furono i rinomati che succedettero a Newton nello studio della natura cui avanzarono assaissimo col metodo di lui. Sthal, Boyle, Boherrave, Gravesande, Clarck, Keil, Boschovich, Lavoisiere, tutti studiarono e seguirono Newton, e così hanno fatto quanti sono venuti dopo.

72. Goffredo Guglielmo Leibnis nacque a Lipsia l'anno 1646. Insigne in ogni specie di cognizioni fu singolarmente sommo matematico ed eccellentissimo metafisico, in matematica contese il primato a Newton. In metafisica autore di un nuovo sistema, che si può dire razionalismo, opposto al sistema di Loke, adottato da nomini preclarissimi. Il metodo di Leibnizio per ritrovare la verità non è già un'intuizione immediata di Dio, nè basa sopra la percezione chiara e distinta dell'essenza delle cose, sibbene sopra i due principi, di contraddizione l'uno, l'altro della ragione sufficiente, dai quali le definizioni reali hanno argomento di loro verità, e dai quali uniti alle definizioni coll'aiuto del raziocinio si scoprono e si dimostrano tutti i veri. Ciò che menò gran romore di Leibniz fu il suo sistema delle monadi. Per spiegare la formazione e composizione dei corpi ammise degli

elementi semplici quasi punti metafisici senza estensione o senza figura. Questi, come sostanze vere, si possono chiamare monadi ossia unità. L'ordine delle monadi coesistenti l'una accanto all'altre senza compenetrarsi costituisce la composizione e quindi l'estensione, che non è realità ma fenomeno od apparenza. Le monadi hanno un principio attivo intrinseco, principio delle loro mutazioni: sono perciò entelechie cioè esseri in sè perfetti. A ragione dell'intrinseca attività ciascuna monade ha la percezione ma confusissima dell'universo. Che se qualcheduna ha percezioni distinte diventa entelechia dominante ed anima, come sono le anime tutte dei bruti: se ha cognizione delle verità necessarie è anima umana ossia ragionevole. Dio è la monade prima ed infinita. Cosicchè le anime nostre quanto ad idee non dipendono dal corpo, nè il corpo dall'anima quanto ai movimenti suoi. Vi ha però relazione fra gli uni e le altre, cosicchè per divina predisposizione gli uni e le altre sempre si corrispondono ed armonizzano. Questo è l'ordine che stabilì Dio, perchè fra tutti i possibili lo conobbe l'ottimo. E perciocchè Dio fa sempre l'ottimo, tale fece anche il mondo; ed è questo il sistema dell'ottimismo. Che se nel mondo vi sono dei mali sono essi necessarii, procedenti dalla finità degli esseri che lo compongono.

73. Ischirnauson, Thomas, Budde, Gundling, Muller si attennero chi più al cartesianismo chi più al leibnizianismo, chi più all'una chi più all'altra scuola, ma formarono quasi altrettanti sistemi, che alcun di loro volle chiamare eclettismo dalla raccolta delle varie dottrine che in essi fecero dei precessori.

74. Le monadi poi, l'armonia prestabilita, l'ottimismo, e gli altri placiti tutti di Leibnizio trovarono un valoroso difensore in Cristiano Wolff, insigne matematico, o per la profondità e la estesa cognizione nella metafisica non meno che in giurisprudenza illustre: il quale con sommo studio e fatica tutta la filosofia leibniziana ordinò e dispose in quel metodo che dicesi geometrico; la via di definizioni cioè, assiomi, lemmi, postulati, corollarii e scolii fra di loro legati in maniera che ciascheduna dimostrazione conseguente dagli antecedenti principî dipenda nella sua verità. E questo tutto esposto si vede nelle opere di Wolfio, delle quali tal connessione l'una serba coll'altra, che tutte cadrebbero nel paralogismo se una sola ne mancasse. Questo metodo stesso lo seguito fu comunemente adottato specialmente dagli istituzionisti.

75. Prima di lasciare Leibniz si può dire alcuna cosa di Pietro Bayle contemporaneo ed antagonista di lui. Questi infatti in mostrare contro i Sociniani che i misteri non si debbono mica rigettare per il motivo che la rivelazione precede la ragione, insegnò tali misteri della fede non potersi nè doversi ammettere perchè sono contro la ragione e l'annientano. A lui si oppose Leibnizio e nella sua *teodicea*, che stampò a tal uopo, presa a mostrare i misteri essere bensì sopra non mai contro ragione. Del resto Bayle, ad un'erudizione estesa congiungendo robusto ingegno, tutto s'adopra nelle sue opere a distruggere qualunque verità, alcuna volta con dubbio fondato, tal altra con frivolezze. Ora egli favorisce un sistema, ora ne regge un altro. Ora loda la rivelazione, ora la dispregia: quando deista; quando ateo; quando manicheo; quando dommatico; quando scettico; di tal modo che si può asserire lui non essere stato mai un vero filosofo, sibbene un empio che si è saputo servire ed abusare di ogni cosa sacra e profana per ottenere i fini suoi; che furono solamente di accreditare l'errore, attentare alla religione e alla morale.

76. Giovanni Loke nato in Inghilterra nel 1632, sebbene di nascita preceda Leibniz, Newton e Malebranche, pure ne è posteriore nella pubblicazione delle opere. Si risvegliò alla prima lettura delle opere di Cartesio e non pertanto seguì una via diversa, perocchè fu capo d'una scuola che parve marciare direttamente al materialismo laddove quella di Cartesio portava all'idealismo. Loke tutto è inteso a questo, onde cioè a norma degli insegnamenti di Bacone, ridurre e costruire la filosofia razionale o psicologica sopra l'osservazione delle affezioni della mente. Applicò dapprincipio alla medicina e n'ebbe gli elogi di Sydenham. Questo primo studio delle scienze medi-

che influì assaissimo nella direzione della sua filosofia. Chè Lokaro nel suo trattato — dell' intelletto umano — ragiona più che altro alla maniera dei medici. Segue per tutto lo sviluppo degli affetti prodotti dagli oggetti delle sensazioni nell' interno degli organi, spiegando la ragione umana come un anatomista spiega le forze del corpo. Così può stimarsi l' autore della metafisica sperimentale. Così fu ai materialisti più favorevole che non avrebbe pensato. Confutò il sistema delle idee innate di Cartesio quasi universalmente adottato. Stabilì varii criterii, tutti tendenti a dirigere l' uomo all' osservazione dei fatti; il primo dei quali riguarda l' esame delle forze dell' intelletto ossia le facoltà dell' anima, cui egli però per nulla avvisò a spiegò. Si diffuse molto sui termini, segni delle idee. Ammettendo Dio e i suoi attributi, specialmente di prove avvalorata la spiritualità, si contraddisse poi dubitando della spiritualità dell' anima e nella discussione della tesi — se Dio colla sua onnipotenza possa rendere pensante la materia —. Colla sua definizione della libertà mise in mano agli increduli e fatalisti armi troppo pericolose. Nel suo sistema basava ancora principi idealisti, difendendo la certezza sull' esistenza dei corpi non essere così forte come quella cui portano seco altre verità. In tal guisa Loke preparò la strada e agli idealisti e agli empirici, e ai materialisti che vennero dopo. Infatti Giorgio Berkley aggiungendo ai dommi lockiani le osservazioni di Malebranche e di Leibniz sulle qualità sensibili dei corpi, sull' estensione ed altre proprietà che loro si sogliono attribuire, riuscì a conchiudere i corpi non avere esistenza reale assoluta, ma solamente essere idee eterne in Dio, negli uomini eccitate dalla immediata azione di lui. E secondo Berkley non esistono idee astratte ma tutte sono concrete, che esprimiamo per termini comuni a più idee. David Hume poi andò assai più là di Berkley nell' esame dell' origine e fondamenti delle nostre cognizioni, ed ammettendo un empirismo larghissimo, cogli stravolti suoi ragionamenti giunse a dire niuna scienza esistere fuor le relazioni dei numeri o delle quantità o l' esperienza dei fatti. E perciocchè, insegnava, non vi è connessione fra causa ed effetto, e l' anima è attiva, può quindi essere senza difficoltà che tutte le nozioni nostre le quali dipendono dalla esperienza siano dall' anima stessa senz' altro oggetto esterno che la eccitì, anzi veramente i corpi non esistono. Hume negò la libertà umana, e professava dall' esperienza non potersi dedurre alcun argomento certo.

77. Stefano di Condillac all' opposito, attenendosi egli pure all' osservazione e agli insegnamenti di Loke quanto all' origine delle nostre cognizioni, deduce tutto dalla sensazione. Stabilisce che tutte le facoltà dell' anima non altro sono che sensazioni trasformate e tutte le nostre cognizioni a sensazione si riducono. In tal guisa egli fu siccome l' autore il difensore precipuo lo spiegatore del sensismo, dell' empirismo e del materialismo moderno, seguito principalmente dalla maggior parte dei filosofi del secolo passato, come furono, Bolingbroke, Bonnet, Elvezio, d' Argens, La-Mettrie, Tracy, Cabanis ec. V' ha però da riflettere che quantunque il sistema di Condillac sia pericolosissimo, per altro veramente materialista non fu nè esso, nè una parte de' suoi seguaci, i quali si astennero saggiamente dal ricercare e dedurre le ultime conseguenze dalla teoria sensista. Per cui se il materialismo fu conseguenza del sensismo, le fu più per l' abuso che si fece de' suoi principi, che per altro. D'altronde qual v' ha dottrina anche sanissima di cui abusar non possa la malizia d' alcuno?

78. L' idealismo di Berkley, lo scetticismo di Hume in Inghilterra, il sensismo di Condillac e il materialismo di alcuni suoi seguaci, come la-Mettrie, Tracy, Cabanis, in Francia, misero in grave apprensione i filosofi del tempo, i quali perciò volsero l' animo ad esaminare i principi sui quali appoggiavansi le false dottrine, onde combattere le mostruose conseguenze che indi ne discendevano. Da ciò nacque in Inghilterra la scuola detta — *del senso comune* — da Tommaso Reid e da Dugald Stewart. E perchè Home sosteneva non fondamento di certezza avarsi in ciò che abbiamo dall' esperienza, che d' altra parte è tutto ciò che forma il nostro patrimonio scientifico, perciò Reid insegnò esservi verità fonda-

mentali non dipendenti dall' esperienza ma istintive, le quali l' universale consentimento degli uomini ammette senza difficoltà alcuna, perchè come tali ciascuno in sè le trova le vede e le conosce, e perchè il loro contrario è, non che falso, ridicolo. Sopra queste, delle quali non è precisamente determinabile il numero e l' applicazione, basa la scienza, la quale in tal guisa viene ad avere un valor reale. Questa scuola ancora pendeva assai all' empirismo e dava tutto ai sensi, quantunque dagli scogli del materialismo i più si guardassero. Con Reid e Stewart stettero Beattie, Gay, Hutcheson, Smith, Price, Robinet ed altri.

79. Dal sensismo e dall' idealismo che aveva cominciato ad invadere anche la Germania nacque altresì la critica della ragion pura di Kant, degenerata poscia in un puro idealismo trascendentale peggiore perfino dello scetticismo. Scopo del trascendentalismo è di esaminare se la filosofia debba basarsi sull' esperienza o sui principj razionali, e conoscere su qual principio si appoggia e l' esperienza e la ragione per avere dei punti di partenza certi, determinati e sicuri. Ad ottenere questo scopo Kant pretende di tutto avere la prova scientifica e tutto conoscere e di tutto persuadersi per logica deduzione. Ma siccome per non fluttuare di continuo nell' incertezza e per non incogliere di continuo nel circolo vizioso duopo v' ha di dati indimostrabili su cui stabilire i raziocinii per la deduzione, quindi Kant pone per fondamento quest' assioma, — tutto ciò che per testimonianza della coscienza esprime una necessità nella cognizione è a priori ed appartiene alla pura ragione, se esprime solo causalità o generalità relativa è a posteriori e spetta all' esperienza —. Ponendo quindi lo spazio ed il tempo siccome forme a priori e necessarie di ogni nostro percepire, apprendere, pensare; per le cose esterne cioè lo spazio, per le interne operazioni il tempo; e tenendo che i corpi e gli oggetti esterni considerati come cose differenti da noi, indipendenti da noi, non si possono concepire e che per concepirli dobbiamo raffigurarceli nello spazio e nel tempo; il che vale, le cose essere percepite in quanto appariscono o sono fenomenali, subbiettivamente, non obbiettivamente; così che secondo Kant Dio, l' universo e l' anima non si possono conoscere da noi in quanto sono realità oggettive, nè vede esso nei corpi che dei puri fenomeni, nè sa che cosa sieno ma soltanto cosa sembrano, ed il nostro io stesso considerato come oggetto non è per lui che un fenomeno un' apparenza; viene a stabilire il suo idealismo, idealismo puro, immaginario, astrusissimo, quasi inintelligibile. Del quale la dottrina Fichte ed Hegel per una parte condussero al più compiuto egoismo, col concedere tutto all' attività dell' anima, e sottilizzare con un rigore estremo sulle inintelligibili sottigliezze del maestro, essendo stata l'ultima conclusione filosofica del secondo — che l' anima il mondo e Dio non sono altro che una pura idea logica —; e per l' altra parte Schelling condusse al più assurdo panteismo, riferendo tutto alla natura, cui dà gli attributi della divinità. I suoi pensamenti riguardo all' intelligenza, ove dichiara il suo idealismo, Kant gli esprime ed espone nell' opera sua intitolata — critica della ragione pura —. Nella *critica* della ragione pratica tratta della morale e intende a riedificare in pratica, non so con qual fondamento, quanto avea demolito in teoria.

80. Per quello riguarda all' Italia, generalmente parlando quanto a filosofia razionale, dalla ristaurazione in qua ella s' attenne per lo più ai sistemi prevalenti fralle altre nazioni, onde fu alla sua volta Cartesiana coi francesi, Leibniziana cogli Alemanni, Lockiana coi seguaci del filosofo inglese; quantunque più che altro si lasciasse dominare dall' antica filosofia scolastica alquanto rimodernata. Decorrendo però l' ultimo scaduto secolo essa ancora ebbe i suoi filosofi propri e tali da stare a fronte dei primi sapienti delle altre nazioni. Fra i quali levarono grido di sè Gio-Battista Vico forte e profondissimo pensatore, di cui le opere, perchè scritte con assai durezza di stile ed oscurità, ora solamente in tanto zelo di sapere e assiduità di studio hanno potuto riscuotere l' applauso e la stima che loro si devo. Antonio Genovesi suo discepolo, sommo metafisico, che belle ed eccellenti cose disse pure di teologia, di filosofia morale, di commercio. Nicolò Speda-

liori che ottimamente scrisse di legislazione, di dritto naturale, di morale filosofia, Iacopo Stellini, Valsecchi, e il Cardinale Gerdil sopra menzionato, metafisico insigne, etico, pubblicista, politico; ed altri. Ho detto poi quanto a filosofia razionale, perocchè in fisica ebbe l'Italia dopo Galilei assai altri illustri fino all'età presente.

81. Nulla diremo di coloro che sugli ultimi periodi del secolo passato o sui primi del presente coltivarono le scienze, essendo noto ad ognuno aver costoro d'ordinario seguito lo spirito del sistema dominante nella propria nazione: i francesi cioè del condillachianismo-lockiano; i tedeschi dell'idealismo cantiste o panteismo schellingiano; gli inglesi del senso comune reidiano; e gli italiani di una certa via di mezzo, che basando sull'esperienza adotta i sani principi del razionalismo. Infatti furono filosofi dell'osservazione e dell'esperienza Laromiguiere, Degerando, Royer-Collard, Dufour, La-Place, Partaly, Thurat, Combie, Tamburini, Poli, Abbà, Romagnosi, Lallebasque: furono filosofi del progresso infinito, dommatici ed eclettici insieme, Constant, Saint-Simon, Leroux, Michelet, Guizot, Fourier: furono materialisti, atei, o panteisti Volney, Garat, Broussais, Gall, Alibert, Magendie, Darwin ec.: revelazionisti, del senso comune o istinto, La-Mennais, de Bonald, de Maistre, Gerbet, Damiron, Remusat, Maasias, Bautain, Mamiani, Palmieri, Manzoni, Albertini, Mastrofini, Pasio, Ventura: razionalisti, e prioristi, cantisti, Larsche, Garve, Larroque, Schulz, Neeb, Stael, Fries, con altri assai in ciascheduna opinione, che lungo sarebbe numerare. Per cui si può conchiudere lo stato presente della filosofia per tutto il settentrione dell'Europa essere dominio specialmente del realismo di Schelling, che dell'idealismo di Kant de pochi più seguito ha occupato il luogo, degenerato per molti in razionalismo teologico: per l'Inghilterra, dominio della scuola reidiana combinata con una specie di eclettismo, e per alcuni dell'antica scuola Scotista richiamata a vita per Hamilton: per la Francia dominio del sensismo conciliato coll'empirismo e razionalismo onde è venuto l'attuale eclettismo apriorista nell'origine della conoscenza, antesignano Cousin, occupante universalmente le scuole della nazione, per alcuni degenerato nell'opinione dell'uguaglianza perfetta e della perfettibilità infinita ossia Sansimonismo; e la scuola teologica della quale Bonald può dirsi essere il capo con la-Mennais, da alcuni altri seguita: per la penisola spagnuola adesione più che altro all'influenza delle scuole francesi senza alcun sistema proprio fin qui: e per l'Italia dominio più che ogni altra delle scuole dell'osservazione saggiamente temperata coi principi razionali, nel senso della quale hanno scritto la più parte degli autori nostri fra i quali distinguesi il Galluppi; avvegnachè più di recente abbia a sè chiamato gli studi e le attenzioni dei dotti Antonio Rosmini col suo razionalismo e fondamento a priori della scienza, ridotto ad unità e riposto nella nozione dell'*ente*, nozione universalissima e necessaria in ogni cognizione; e col suo sistema realista ontologico Vincenzo Gioberti. Fra questi due pare che ora fra noi si contrasti il campo scientifico e filosofico.

82. Dalle cose discorse fin qui facile avvien di scorgere, due sole essere in ultima analisi le vie di trovare e di trattare la verità, e di due sole sempre aver fatto uso i filosofi; del senso, esperienza ed osservazione cioè per una parte, oppure dei principi metafisici e del raziocinio per l'altra, ai quali tutti gli altri sistemi si riducono. Prescindendo dalle primitive nazioni fralle quali la filosofia era confusa colla teologia od almeno non si aveva alcun sistema deciso, essendo stata la loro filosofia tutt'al più l'osservazione di un qualcheduno dei fenomeni naturali; fra i Greci ed io seguito furono della scuola della sensazione, dell'esperienza e dell'osservazione, Talete e con esso la scuola Ionica; Democrito, Protagora, Leucippo colla scuola atomistica, e coll'epicurea Epicuro in gran parte; sotto l'aspetto poi che i concetti della mente si abbiano dall'esperienza, com'essa insegnava, la scuola eleatica; Socrate colle scuole nate da lui, la megarica, la cinica, la cirenaica, la stoica; per le prime mosse nella scienza, per la più parte in filosofia, sempre in fisica Aristotele, e quindi per spirito di sistema ge-

neralmeote gli eclattici e gli acolastici, evvegnachè questi poscia oei ritrovamento e dimostraziona di verità procedessero in via sintetica, astratta, razionale; Campanella, alcuni precursori della ristaurazione filosofica, come sarebbero Lippio, e Leonardo da Vinci; Galilei con tutti i suoi discepoli e seguaci, Bacone, Gassendi; quanto al punto di partenza Cartesio co' suoi, non quanto alla dimostrazione per la quale battevano la via astratta del razionalismo, nè quanto ad alcuni principi o idee che ammettevano innate; Hobbes, Newton, Loke, in un senso Berkley ed Hume, Condillac coi seguaci, Loromiguiere, Galluppi, e dietro questi la massima parte degli altri filosofi degli ultimi tempi, se eccettui la scuola alemanna e molti della Scozzese. Furono poi della scuola metafisica e razionalista Pitagora colle sette eraclitea ed eleatica; nella dimostrazione gli epicurei; Platone colle accademie, vecchia, media e nuova; in dimostrazione la scuola stoica, Aristotele colla peripatetica e la scolastica; i neoplatonici, alcuni precursori del rinnovamento scientifico, come Gemisto, Bessarione, Ficino, Pico, Patrizi, Bruno ed altri; in dimostrazione Gassendi ed in alcuni principi Cartesio coi cartesiani, Malebranche, Spinoza, Leibnizio, Wolfio coi leibniziani, Hume, Berkley; nei punti di partenza la scuola Scozzese; Kant, la scuola alemanna, Vico, Genovesi; per le prime mosse l'eclettismo moderno francese; La-Mennais, Rosmini, Gioberti.

83. Chiudiamo finalmente questi cenni con la breve riflessione e quadro degli errori ai quali ciascuno dei due metodi può condurre, qualora saggiamente non siano trattati e quasi l'uno temperato coll'altro; sebbene per noi, come esprimemmo a principio l'ontologismo razionale meriti preferenza e predilezion somma a fronte dell'empirismo. Il razionalismo cioè, ossia la filosofia che muove dalle nozioni dell'intelletto, abusata, può menare al misticismo, al falso innatismo, all'astrattismo, al sofismo, all'idealismo, all'egoismo, al panteismo, allo scetticismo; la filosofia dell'esperienza ed osservazione al contrario può menare all'empirismo dommatico o scettico, al materialismo, allo scetticismo, all'empietà. Scetticismo assoluto però è un assurdo, un impossibile.

XX. COMMERCIO

Definizione e origine. Il senso primitivo del vocabolo Commercio (come ce lo dice la sua derivazione (1)) è semplicemente: il cambio, ossia il baratto, delle merci. Vero si è che, per la massa degli uomini, questo vocabolo trasmette alla mente un'idea molto diversa da quella d'un semplice baratto. — L'idea di operazioni complicate, di trasporto da paesi lontani, e poi non mica di *baratto*, bensì di *vendita*. Ma ad onta di tutto ciò l'essenza del Commercio sta sempre in quel suo significato originale, il Baratto delle merci (2).

L'origine del commercio deve ricercarsi non solo nella natura stessa dell'uomo ma ancora nelle leggi che governano il mondo fisico, teatro delle sue azioni. L'intercasse personale è l'incentivo primario di tutti i baratti, i quali, nello stato più rozzo della società, consistono per lo più di servigi resi da una parte, in contraccambio di mantenimento o difesa dall'altra. La differenza de'sessi, asse-

(1) Dalle due voci latine *Commutatio mercium*.

(2) Il Verri definisce il commercio « trasporto delle mercanzie da luogo a luogo, » e G. B. Say, adottando la medesima idea, dice che « *le commerce consiste essentiellement à placer un produit à la portée de ses consommateurs.* » Errore singolare per parte di due economisti tanto meritamente distinti! Il trasporto è un *mezzo* soltanto, e non mica il *fine* del commercio, giacchè è evidentissimo che il semplice trasportare d'una massa di mercanzie in un luogo qualunque non costituisca atto commerciale se non vien seguito dalla *vendita* delle medesime.

gnando all'uomo e alla donna occupazioni diversissime in uno con identità di fine (il mantenimento cioè della prole) basta de per sè per spiegarci l'origine di tali baratti; e la varietà di forza, di destrezze, di capacità intellettuale, mediante la quale una savia Provvidenza ha reso tutti gli uomini dipendenti l'uno dall'altro, spiega facilmente la prevalenza d'un simile sistema fra tutti i membri d'una medesima tribù o nazione. L'uomo isolato può dirsi affatto incapace di provvedere a tutti i suoi bisogni per semplici che sieno (1): fa mestieri che ricorra sempre all'aiuto de' suoi simili, e siccome anche questi trovansi nella medesima posizione di lui — bisognosi cioè dell'aiuto altrui — ne nasce naturalmente un contraccambio di servigi, vale a dire di *lavoro*, o di quel che rappresenta il lavoro, di *oggetti*. Ora il contraccambio degli oggetti genera infallibilmente, tosto o tardi, *la divisione del lavoro*, condizione indispensabile e principio vivificante di ogni civiltà. Sviluppandosi questa divisione, si sviluppano ognor più anche i nostri bisogni, e con essi l'industria che deve appagarli e che, appagandoli, sempre più gli sviluppa e li raffina. Allora l'invenzione prende un andamento stupendo, l'arte della navigazione si scopre e si perfeziona e, sempre spinti da crescenti bisogni, andiamo a cercare, in regioni lontanissime, prodotti e ricchezze sconosciute al nostro clima e al nostro suolo. Così dalla varietà degli uomini stessi nasce il commercio nella sua forma primitiva del semplice baratto: dalla varietà de' climi e de' prodotti, il commercio nella sua forma moderna e complessa. Dappertutto dunque dipendenza! dipendenza dell'uomo dall'uomo, dipendenza di un paese da un altro! Principio fertilissimo di umana sociabilità che ogni dì più si sviluppa ed ogni di più s'arricchisce di preziosissimi risultati.

Personale. Nello stato sociale meno sviluppato il Commercio si esercita dagli stessi produttori delle merci barattate. Colui che si trova possedere una quantità superflua d'un articolo qualunque cerca qualche altro che patisce difetto del medesimo ma che abbondi, nel medesimo tempo, d'un altro articolo da lui desiderato, ed il baratto si fa per mutuo vantaggio. Molti popoli *nomadi* dell'Asia e dell'Africa trafficano ancora al presente per simil guisa, ma nessun altro genere di vita potrebbe convenire a lungo andare un tale stato di cose. Subito che l'uomo, scoperta l'agricoltura, si determina a stabilirsi in un luogo fisso e si consacra ad un'occupazione che richiede cure sostenute con sodisfacente risultato, l'incertezza, l'incomodo e la gran perdita di tempo, inseparabili dal sistema del baratto diretto, non tardano a farsi sentire. Se toccasse al fittaiuolo di cercar compratori, di disporre del suo grano a porzioni corrispondenti al loro bisogno momentaneo, e poi di portarsi in tanti luoghi diversi quanti fossero i diversi oggetti di cui egli stesso abbisognasse, la sua attenzione sarebbe costantemente distratta da' lavori della terra e si troverebbe costretto non solo a restringere i suoi bisogni al semplice necessario, ma anche a soddisfare, per quanto fosse possibile, a questi stentati bisogni coll'opera delle proprie mani o di quelle de' diversi membri della sua famiglia. Così la divisione del lavoro, quel potentissimo ausiliare della civiltà, si vedrebbe ristretta ne' limiti i più meschini.

La necessità di rimediare a incomodi di tal fatta diede origine alla classe distinta dei *Mercanti*, di persone cioè le quali, senza ingerirsi menomamente nella produzione, fanno da mezzani tra produttori e consumatori, radunando da ogni parte ne' loro magazzini tutte quelle cose che possano riuscir utili o gradevoli ai loro concittadini e somministrando così a ciascuno l'occasione di appagare i suoi bisogni senza difficoltà e senza perdita di tempo. La classe mercantile si divide in mercanti *all'ingrosso* e mercanti *a minuto*. I primi comprano le derrate dagli stessi produttori, mandandole a cercare colà, ove hanno meno valore per poi trasportarle laddove ne hanno di più. In veco di venderle direttamente ai consumatori,

(1) Bisogna ricordarsi che gli eroi (come *Robinson Crusoe*) in que' rarissimi casi che parrebbero, a prima vista, falsificare la nostra asserzione, portano nella loro solitudine tutti i risultati personali d'un precedente vivere in società.

i mercanti all'ingrosso sogliono cedere le loro mercanzie ai mercanti a minuto i quali poi le rivendono al pubblico nelle quantità che a questo più convengano. E questa divisione è di utilità comune, giacchè sono tanto dissimili i doveri delle due classi da render quasi impossibile che alla medesima persona riesca il consacrare a tutti egualmente quella cura e quell'attenzione che la loro perfetta riuscita chiederebbe. Nessun ramo dell'industria è tanto complicato nè esige studio così profondo de' suoi elementi e principii quanto il commercio all'ingrosso. Colui che lo segue deve occuparsi soprattutto dello stato industriale de' paesi coi quali traffica, deve conoscerne i prodotti, informarsi de' costumi di quelli che li abitano, delle loro tariffe doganali, e de' trattati che regolan le relazioni tra loro e la patria; deve possedere inoltre nozioni accurate sull'economia politica e specialmente su quel difficile ramo di essa che tratta della finanza. Per il mercante a minuto, dall'altra parte, tutte queste cognizioni possono dirsi superflue; gli basterà che tenga l'occhio fisso ai bisogni abituali di quelli che immediatamente lo circondano. Il primo, impiegando grandi capitali e correndo grandi rischi, ha tutto il tempo per maturare i suoi piani, i quali si effettuano per mezzo d'un carteggio lento e meditato: per lui ci vuole, insieme a molte cognizioni positive, una precisione lunga e chiara, una mente matura di deliberazione, celere di esecuzione. Al secondo, che abbisogna di fondi molto più ristretti, che si trova in contatto immediato coi suoi avventori e fa tutto, per così dire, sul momento ed a voce, bastano uno sguardo rapido, un giudizio pronto e retto; quella facoltà insomma che chiamasi l'accortezza o il buon senso. Ed è per questo che non di rado vediamo persone rozze e senza istruzione fare fortuna come mercanti a minuto, ma non mai come mercanti all'ingrosso, i quali perciò occupano, fra tutte le nazioni incivilite (1), una posizione sociale di gran lunga superiore a quella concessa a' primi.

Oltre alle due grandi classi di mercanti all'ingrosso ed a minuto, il commercio nello svilupparsi, ha cercato varie altre classi subordinate e ausiliari a quelle. Tali sono gli agenti di cambio, i sensali o commissionari, i commessi-viaggiatori ec. ec.

Gli agenti di cambio fanno un commercio di denaro per mezzo di tratte e rimesse, dello sconto di cambiali e, assimilandosi, sin a un certo punto, ai banchieri.

I Sensali e Commissionari rappresentano i mercanti loro principali in qualche città lontana, o più spesso all'estero. Essi vengono autorizzati a vendere, cambiare, comprare ec. per conto de' committenti, mediante una retribuzione stabilita ad un tanto per cento. Talvolta il sensale riceve quel che si chiama una commissione *del credere*, ciò che vuol dire ch'egli deve guarentire il prezzo delle merci vendute e allora gli tocca un'aumentata retribuzione in compenso della cresciuta responsabilità: — responsabilità, però che non si estende al caso del *fallimento* del committente.

I commessi-viaggiatori devonsi recare da' mercanti a minuto delle città provinciali e somministrar loro dei campioni degli articoli offerti da' principali, ai quali rimettono gli ordini ricevuti, come anche i pagamenti. Questi commessi si retribuiscono talvolta con un tanto per cento sulla roba venduta, ma più comunemente ricevono un salario fisso.

Contabilità (2). Il commercio, al pari che le arti industriali, vive soltanto di cifre e di conti, i di cui elementi formano l'immensa contabilità del commerciante come dei manifattore. La buona tenuta dunque de' libri di entrambi è d'una importanza grandissima, non solo per loro stessi ma anche per la società, sul di cui benessere materiale tanto influiscono le loro operazioni; e ben a ragione la legislazione vi s'immischia, obbligandoli

(1) Nell'antica Beozia (famosa per la sua « aria crassa ») chi si era addato al commercio doveva *purificarsi* con dieci anni di ozio prima di poter aspirare al maneggio degli affari pubblici. Nell'Inghilterra, al contrario, una legge de' tempi di Enrico III. (1224) assegna ai commercianti un posto immediatamente dopo a quello de' baroni.

(2) V. L'Enciclopedia del Negoziante; *Venezia* 1841, *ad voc.*

a tenere i conti regolari ed in certe forme stabilite. La prima condiziona d'un buon sistema di contabilità si è che il negoziante possa conoscere ad ogni giorno la sua posizione coi propri corrispondenti; la seconda che possa valutare i suoi guadagni, le sue perdite e tutte le particolarità de' suoi affari. E queste due condizioni vengono adempite perfettamente da quel metodo di conti (e da quello soltanto) che chiamasi « scrittura doppia » (1). Principio fondamentale di detto metodo è il seguente « *addebitare il conto che riceve e accreditare quello che dà*. » Ciascun corrispondente ha un conto aperto di debito e credito, ed anche un conto per ogni specie di oggetti, di maniera che si hanno conti separati per le persone e per le cose. In tal guisa creansi debitori fittizii, come la cassa, le cambiali da riscuotersi, le merci ec. a credito de' quali si pone ciò ch' essi danno. Quando, per esempio, si fa un pagamento, se ne accredita la cassa a se ne addebita quello che si è pagato: se si riceve una cambiale se ne accredita il traente e si addebita la cassa dell'ammontare di essa. In tal modo ciascun articolo vien confermato da un altro articolo corrispondente, e nessuna osservazione o pagamento può sfuggire al riscontro dal *dare* coll' *avere*.

Per conoscere ogni particolarità dell' amministrazione si adoperano varie sorte di libri. Nel *giornale* si scrivono tutte le operazioni quotidiane, senz' ordine metodico, di mano in mano che si fanno. Il *libro di cassa* dimostra l'entrata e l'uscita del numerario; il *libro di magazzino* quelle delle merci; il *riscontro* quelle degli effetti di commercio (lettere di cambio, bigliétti a ordine ec.). I risultamenti poi di tutti questi libri si portano periodicamente sul libro detto *maestro* dove vanno distribuiti ciascuno sotto l' apposita rubrica, e da questo libro arrivato in fine d' anno, si cava il bilancio generale dei guadagni e delle perdite (*conto degli utili e delle passività*), al quale tutte queste operazioni si riducono; di modo che la moltiplicità dei conti, per grande che sia non produce mai imbarazzo nè confusione.

Allorchè due negozianti sono in relazioni di affari, tengono ciascuno per parte sua, un conto che indica la loro posizione, dell'uno rispetto all'altro. Questo conto chiamasi *conto corrente*: lo esso il debito dal conto d'una casa costituisce il credito dell' altra, e vice versa. Il *regolamento* del conto corrente è lo stabilire la situazione reciproca delle due case a calcolare qual è il saldo definitivo che torna all' una o all' altra.

Cause della prosperità commerciale. Le cause da cui dipende la prosperità del commercio si dividono in due classi — le naturali e le artificiali. Le cause naturali più rilevanti sono la posizione topografica, il clima, ed il carattere del suolo. La prima condiziona d'un commercio esteso è la facilità del trasporto, e siccome questa facilità da nulla quanto dalle vie d' acqua si ottiene, così troviamo che, fin da' tempi più remoti, le primarie potenze commerciali sono state sempre paesi marittimi, la di cui configurazione costiera offriva de' porti sicuri, dove stabilire empori di mercanzia di ogni sorta da spedirsi, a tempo opportuno e in conveniente quantità, ove l' interesse lo consigliasse. Senza il possesso di simili porti la creazione d'una marina mercantile riesce impossibile, e il paese privatone, per quanto sia ricco di altri vantaggi, non può mai valersi pienamente delle sue risorse per mancanza d'uno sbocco ad una produzione superflua (2). *La posizione topografica*, dunque, è una condizione che interessa la stessa esistenza del commercio: meno assoluto nelle sue influenze *il clima* deve tuttavia riguardarsi come un elemento potentissimo della di lui prosperità, giacchè da esso dipende l' abbondanza dei prodotti agricoli i quali costituiscono una parte importantissima delle esportazioni d'un paese, soprattutto nell' infanzia del commercio (3). La storia infatti c' insegna che era nelle belle contrade dell' Asia che

(1) Il metodo detto di *scrittura semplice* essendo oramai abbandonato da tutte le case commerciali di qualche importanza, non abbiamo creduto necessario il trattenervici sopra.

(2) È questa mancanza che spiega gli sforzi continui della Russia verso Costantinopoli.

(3) Più si sviluppano le forze industriali d' un paese e sempre minore, proporzionalmen-

questo ebbe nascita: la svariata sovrabbondanza delle ricchezze naturali di quei paesi, offrendosi all' uomo quasi spontaneamente, doveva suggerir loro, per così dire, il cambio e l' esportazione. Egli è vero che all' industria umana spesse riesce, mediante gli sforzi continuati di successive generazioni, di modificare assai quel che ben si chiama « la geografia botanica (1) » ma a questi sforzi vi è sempre un limite; e non potrebbero mai giungere ad affrancare i paesi freddi dal dover ricorrere ai caldi per la soddisfazione di numerosi bisogni (2). Il possesso di numerose Colonie può supplire, le certi casi, ad una deficiente produzione interna; ma uno stato similmente condizionato non potrebbe lottare lungamente contro la concorrenza di altre nazioni più favorite, come con luminoso esempio ce l' insegna la storia moderna dell' Olanda.

È facile però avvedersi che la bellezza del clima giova poco se non può esercitare i suoi benefici effatti su d' un terreno acconcio per la coltura. Sotto l' equatore stesso vi sono vasti tratti di suolo consistenti in aridi deserti o sterili montagne, dove la splendida generosità del cielo non trova nè riconoscenza nè ricambio. *Il carattere del suolo* forma, dunque un' altra condizione della prosperità commerciale, e la proporzione d' un dato paese che sia coltivabile, deve riguardarsi come un elemento dell' attitudine di esso per tale prosperità (3).

Le cause artificioli dello sviluppo commerciale entrano per lo più nel dominio delle scienze economiche. Esse si ripartono poi in cause indirette e cause dirette. Fra le indirette possono connumerarsi la cifra della popolazione, la distribuzione della proprietà, lo sviluppo dell' agricoltura e le abitudini domestiche del popolo: fra le dirette contansi le strade e i canali, i pesi e misure, le banche, la legislazione commerciale ec. ec.

L' influenza della *cifra della popolazione* in questo rapporto, deve risaltare all' occhio a prima vista. L' alimento vitale del commercio le sono i prodotti agricoli e manifatturieri d' un paese, ed è evidente che la quantità di questi deve dipendere, in gran parte, dal numero delle braccia impiegate nell' agricoltura e nelle fabbriche. Egli è vero che la storia del medio evo parrebbe invalidare l' asserto, giacchè essa ci mostra il commercio di que' tempi quasi esclusivamente, diventa la parte de' prodotti agricoli nelle esportazioni di esso. La seguente statistica (fatta verso l' anno 1804) delle esportazioni indigene de' tre primari paesi commerciali del mondo ce ne reca un' esemplificazione:

	Gran Bretagna	Francia	Stati Uniti
Prodotti naturali indigeni	— 75,725,000 fr.	— 149,000,000 fr.	— 240,000,000 fr.
Prodotti industriali indigeni	— 810,860,000 fr.	— 200,000,000 fr.	— 12,028,000 fr.

Quasi l' intera esportazione della Russia consiste in prodotti naturali indigeni. — La ragione di questo fenomeno si trova nel fatto che l' agricoltura non ammette quel progresso quasi indefinito di cui è capace l' industria.

(1) Più di 10,000 piante esotiche sono state, a varie epoche, naturalizzate in Inghilterra.

(2) Quanto potentemente le influenze meteorologiche agiscano sulle ricchezze d' un paese vedrassi a colpo d' occhio dal seguente calcolo del frutto d' una uguale superficie di terreno sottoposta alla cultura che più convenga al sottoposto grado di latitudine: — Ne' paesi settentrionali un ettaro di terreno, piantato a *canapa*, rende per un valore di verso 200 franchi; nella Francia la medesima superficie piantata a *grano* dà 502 fr., a *vigne* 600 fr.; nel Bolognese un ettare di *riso* rende 800 fr.; nella Grecia la coltura del *cotone* o della *robbia* rende 600 fr. per ettaro; nel Messico il grano rende, in 75 giorni, tre volte più che in Europa, di modo che un ettolitro di grano in quel paese vale 700 fr.; piantato in *caffè* il medesimo darebbe 2,020 fr., in *canne da zucchero* 5,022 fr., ed in *spezie* 2,000 franchi. Da ciò si vede che l' influenza del clima varia talmente il valore de' prodotti agricoli che il rapporto del medesimo alla stessa estensione superficiale del terreno divente come 200, 502, 800, 700, 2,020, 5,002, 6,000! (V. Moreau de Jonnès, *Le Commerce au 19 Siècle*).

(3) La proporzione di superficie coltivata ne' paesi principali d' Europa è stimata essere come appresso: La Francia e l' Inghilterra 2/3; L' Austria, la Spagna e l' Irlanda 1/3; la Polonia e la Scozia 1/4; la Prussia 1/5; la Germania 1/6; la Svezia 1/8.

te nelle mani di singole città, tutte di ristrettissimo territorio e perciò di limitata popolazione. Ma questo dipendava assolutamente da cause passeggiere; dalla condizione semi-barbara cioè delle altre nazioni, le quali, benchè possedessero i mezzi per arricchirsi, ignoravano affatto il come utilizzarli. Quanto sarebbe impossibile, al dì d'oggi, un tale stato di cose vedrassi subito da chi pensa che, nella sola Inghilterra, il numero de'fabbricanti, manifatturieri e mercanti — di quelli cioè che somministrano il materiale del commercio — è trenta volte più grande di quel che era la popolazione intera di Genova ne' tempi che questa estendeva il suo commercio e il dominio su tutto il Levante!

La popolazione, tuttavia, è una forza morta ed inservibile dove mancano le condizioni necessarie per metterla in attività (1). Fra queste condizioni un savio *ripartimento della proprietà territoriale* deve tenersi per importantissimo. Dove sterminati possessi trovansi concentrati nelle mani di pochi proprietari, o, peggio ancora, di corporazioni, riesce impossibile il consacrare alla coltivazione del suolo l'attenzione necessaria, e molto meno il capitale proporzionato alla di lui estensione: ne segue che la forza produttiva di questo resta o affatto latente o pochissimo sviluppata, a scapito sempre della società. Non è meno nocevole, dall'altra parte, l'estrema *suddivisione* delle terre. Impedisce essa i progressi dell'agricoltura, perchè impedisce l'accumulazione del capitale, oppone un ostacolo insuperabile all'aumento del ben-essere, e perciò dell'istruzione, del popolo e priva l'industria di moltissime braccia, le quali, intanto, non cavano dal terreno che ciò che basta per il loro solo mantenimento invece di crescere le ricchezze dello Stato impiegandosi nelle arti manifatturiere. Un esempio pratico metterà in chiaro l'importanza di queste considerazioni. — La Francia è un paese più fertile dell'Inghilterra, mentre possiede un'eguale proporzione di superficie coltivata. Ma la distribuzione de' beni stabili ne' due paesi ci offre una gran diversità. Nella Francia due terzi dell'intera popolazione si occupano de' lavori agricoli e di questa proporzione due terzi, da capo, sono proprietari, ciò che lascia soltanto un terzo del totale degli agricoltori nella posizione di lavoranti proletari, o *pigionali*, come qua si chiamano. Ne segue che la maggior parte de' detti proprietari devono coltivare i loro poderi colle proprie mani; ed infatti i dati statistici ci fanno sapere che questa necessità si estende a *quattro quinti* della classe lo discorso. In Inghilterra, al contrario, solo un quarto della popolazione si è addetta all'agricoltura e la cifra de' possedenti territoriali ascende a poco più della metà di questa frazione. Ora ecco i risultati economici, per i due paesi, di questa diversa distribuzione della proprietà. Il *più fertile*, la Francia, con 22 milioni di braccia e 40 milioni di ettari in coltura nutrisce una popolazione di 35 milioni. Il *meno fertile*, la Gran Bretagna, con 5 milioni di braccia e 13 milioni di ettari in coltura nutrisce una popolazione di 20 milioni. Il prodotto agricolo di 1000 famiglie ne' due paesi si stima come segue (2):

	Inghilterra	Francia
Cavalli	273 —	65
Pecore . . .	11,000 —	1,043
Bovi	1,230 —	203
Ettolitri di Grano.	56,000 —	40,000.

La massa de' prodotti di questo genere dà per la Francia un medio di 117 f. p. ettaro; per l'Inghilterra di 270 f: — una differenza ciò di 125 p. $^0/_0$ a favore del paese *meno fertile*.

Quest'esempio mette ancora in evidenza l'azione del ripartimento territoriale sui progressi dell'agricoltura, cui di già abbiamo fatta allusione.

In quanto all'azione delle *abitudini domestiche* sulla prosperità commerciale, facciamo osservare che ogni miglioramento di queste, creando nuovi bisogni, crea nel medesimo tempo un mercato

(1) I servi della Russia, i mendicanti della Spagna, i lazzaroni di Napoli crescono bensì la popolazione, ma di certo non contribuiscono in nulla alla prosperità della patria.

(2) V. « *Results of the census of* 1851, » by Edward Cheshire. London 1856.

più ampio per varii oggetti, materia del traffico. L'uso del tè, per esempio, il quale ha invaso tutti i ceti in Inghilterra, ha generato una domanda attivissima di questo articolo, per soddisfare alla quale il paese deve creare una quantità proporzionata di articoli indigeni, onde barattare contro di esso. E quest'uso influisce direttamente su altri oggetti del consumo, quali sono lo zucchero ed il latte, l'uno prodotto coloniale, l'altro indigeno. Nell'anno 1720 l'importazione del tè nelle Isole Brittanniche era di 237,904 libbre soltanto; nel 1823 era giunta a 23,000,000 di libbre, e nel 1848, ne furono consumate libbre 48,000,000. Nel medesimo anno il consumo dello zucchero fu di libbre 729,120,000; quello del caffè di 36,000,000, e quello del caccaos di 3,000,000 di libbre (1). È facile a vedersi quanto stimolo una consumazione così enorme avrà dovuto dare al commercio del paese in discorso. In fatti, un secolo fa, l'Inghilterra doveva ricorrere alla Spagna per i suoi tessuti di lana, alla Toscana per le seterie, alle Indie Orientali per le mossoline: ora, grazie a questi eccitamenti interni allo sviluppo della sua industria, non solo essa si è resa indipendente da questi paesi, ma anzi non è rara cosa vederla somministrare a loro le medesime derrate che altre volte ne traeva.

Passando poi alle CAUSE DIRETTE della prosperità commerciale, noteremo fra le prime *la facilità delle comunicazioni*, facilità che contribuisce forse più di qualunque altra cosa al progresso della medesima (2), e che ha lo speciale vantaggio per la società di far ostacolo ai tentativi di monopolio per parte de' commercianti di particolari distretti, loro suscitando la concorrenza degli altri. Ogni miglioramento recato a questa facilità, scemando il costo del trasporto, scema nello stesso tempo quello delle derrate trasportate, operando così il medesimo effetto di quel che opererebbe una diminuzione nelle spese di produzione. Si noti inoltre che, dove mancano le facili comunicazioni, la creazione di grandi città — quei centri della forza civile ed intellettuale d'un paese, dove l'invenzione e l'ingegno sono tenuti sempre desti e sempre attivi per la collisione di tanti bisogni e di tanti interessi — diventa quasi impossibile, perchè impossibile sarebbe il fornirle degli articoli di consumo giornaliero. La *celocità* dei trasporti è, anch'essa, un elemento importante della prosperità commerciale, giacchè più sarà pronto l'arrivo delle mercanzie alla loro destinazione, e più sarà sollecita la loro vendita, ciò che torna a dire che più sarà rapida la circolazione de' capitali da esse mercanzie rappresentati.

L'importanza d'un buon sistema di *pesi e misure* è troppo ovvia perchè ne parliamo a lungo: non è così, però, delle *banche*, argomento alquanto difficile, al quale sarà ben fatto dare un certo sviluppo.

L'oggetto delle banche è quello di facilitare le operazioni monetarie, riceven-

(1) L'importazione del tè nella Francia, ne' quattro anni 1822-28, ci dà per termine medio *libbre* 161,888 soltanto. Il consumo dello zucchero in questo paese è stato stimato a un medio di 3 chil. per capo, in Inghilterra a 11,82 chilogr. Prendendo insieme i principali prodotti coloniali, quali sono il caffè, il tè, lo zucchero ed il cotone, la consumazione individuale del francese si stima a 3 f. 41 c.; quella dell'inglese a 12 f. 88 c.

(2) Un corrispondente del famoso giornale inglese il *Times* ci fa sapere che, al momento in cui scriveva (22 Marzo 1854), il frumento si vendeva a Costantinopoli 80 piastre, mentre ad Angora non costava che 18 ed a Koniah 14 piastre — effetto puramente della mancanza di comunicazioni tra queste città e la capitale!

Nel 1848 il rapporto della lunghezza de' canali e delle ferrovie alla superficie intera fu calcolato, ne' seguenti paesi, come appresso.

	Stati Uniti	Francia	Inghilterra	Belgio
Canali (per miriametro)	0,41	0,82	1,44	8,42
Ferrovie (per miriametro)	0,88	0,88	1,18	2,11

Nel 1852 le ferrovie delle Isole Brittanniche avevano una lunghezza di 7,488 miglia, furono percorse da 44,092,771 passeggieri, e diedero una rendita di 226,881,425 franchi.

do in deposito il denaro de' privati e prestando capitale al lavoro. Questi stabilimenti si possono distinguere in tre classi; banche di deposito, banche di emissione, e banche che cumulano tutt'e due queste funzioni. Egli è probabile che i banchieri primitivi fossero poco più che cambiatori di moneta, chiamati ad esistere dalla differenza che passava nel valore intrinseco delle monete forestiere ricevute in pagamento da' commercianti oazionali (1). Ma in un paese dove il commercio è poco sviluppato e dove, per mancanza di comunicazioni, le sue operazioni sono assai lente, l'ufficio del cambiamonete dovrà molto simigliare a quello d'una banca di deposito, giacchè, in tali paesi, lunghi tratti di tempo debbono spesso passare prima che si possano utilizzare le monete forestiere ricevute. Queste, allora, devonsi riguardare non altrimenti che come depositi di valori, sulla garantigia de' quali si fanno anticipazioni. Perchè, dunque, non accettare valori di altre specie colle medesime condizioni, vantaggiose per tutt'e due le parti? E così fu fatto, dando origine in tal guisa alle banche propriamente dette di deposito, quali furono, nella remota antichità, i *tempi* di Delfo e d'Olimpia; nell'epoca più moderna il « Banco giro » di Venezia e quello d'Amsterdam. I negozianti che depositavano de' valori in questi ultimi stabilimenti furono iscritti come creditori sui libri de' medesimi, e allorchè volevano fare un pagamento, davano delle delegazioni sul conto colla banca, e, con un semplice giro, l'avere del debitore passava in quello del creditore, la sostituzione d'un nome all'altro sul libro bastando per compire il pagamento. Queste delegazioni (chiamate *moneta di banco*), come anche i certificati rilasciati a' depositari, non tardavano di trovare un favore superiore a quello del denaro corrente, che superavano di utilità per molti riguardi, e la differenza tra le due specie di moneta fu poi conosciuta sotto il nome di *aggio* (2).

Precisamente come gli uffici de' cambiamonete si convertirono in banche di deposito, così quest'ultime divennero banche di emissione e di sconto. Le banche meramente di deposito non operano che su d'una massa di delegazioni, certificati ec. eguale alla somma de' valori loro affidati; ma non si stette molto ad accorgersi che era possibile estendere viepiù questi servigi — che si poteva, senza pericolare menomamente l'avere de' soci, emettere biglietti per un valore triplice, o anche quadruplo, di quello de' fondi attualmente giacenti ne' loro scrigni. Un biglietto emesso da uno stabilimento che possiede la piena fiducia del pubblico, vien ricevuto e circolato precisamente come il metallo, anzi di preferenza ad esso. Molto tempo può dunque passare prima che ne sia esatto il rimborso in contante, e dove molti di questi biglietti si trovano in circolazione è cosa certa che (persistendo sempre la fiducia pubblica) saranno presentati per esser convertiti in metallo, non tutti insieme, ma pochi alla volta. Egli è evidente, dunque, che, per far fronte ai rimborsi basterà che la banca abbia sempre in cassa una somma di contante proporzionata al montare non di tutti i biglietti emessi, ma di quelli soltanto dei quali, secondo il calcolo delle probabilità, può aspettarsi la presentazione giornaliera. Questa somma, la banca la mantiene alla cifra richiesta nel medesimo atto di emet-

(1) I cambia-monete mentovati da S. Matteo Evangelista (XXV. 27) saranno stati banchieri di questa specie.

(2) L'utilità delle banche non era mica sconosciuta agli antichi. I banchieri d'Atene pare che si siano disimpegnati di quasi tutte le funzioni del mestiero. Ricevevano denaro in deposito ad un frutto stabilito e lo prestavano quindi ad un altro: facevano anticipazioni su pegni, esercitavano il commercio delle monete estere e pare persino che abbiano talvolta prestato capitali al governo (*V. Demostene*, *Orazione* 1.ª *contro Afobo*). I Banchieri di Roma chiamavansi *argentarii* ed i loro ufficii *tabernae argentariae*. Erano questi, come i banchieri d'oggi giorno, depositari delle rendite de' ricchi, di cui pagavano le cambiali a ordine. Prendevano anche il denaro a basso frutto e poi lo rilasciavano a frutto maggiore. Talvolta dirigevano gli incanti pubblici (*auctiones*), ricevendo il prezzo delle vendite ec. Il mestiere però fu mal veduto assai a Roma, dove regnava un forte pregiudizio contro quel che chiamavasi l'usuro di qualsivoglia forma.

tare i suoi biglietti; giacchè questi vanno principalmente a scontare le cambiali, a varia scadenza, offerte alla banca da' commercianti suoi avventori, le quali cambiali, a misura che vengono rimborsate *in contanti*, servono a nutrire la cassa che, in tal guisa, dà biglietti con una mano e riceve metallo coll'altra. In questo modo tutti i valori depositati nella banca si possono convertire in moneta circolante (sotto la forma di biglietti) e andare a prestar nuove forze all'agricoltura, all'industria, al commercio. Intendiamolo bene, dunque, — le banche non aumentano il *capitale* d'un paese, bensì la *ricchezza*; giacchè permettono di rendere attiva e *produttiva* una gran parte di questo capitale, la quale altrimenti rimarrebbe morta e inservibile negli scrigni de' possessori.

E questo genere di utilità non è limitato alle sole banche d'emissione: anche quelle di deposito lo posseggono, benchè in minor grado e per mezzi diversi. In ogni paese d'inoltrata civiltà devesi sempre trovare una massa considerevole di denaro per cui i possessori non sanno trovare un uso immediato, ma che possano tuttavia collocare alla prima occasione favorevole. Nel medesimo tempo vi saranno, in tal paese, molte persone, occupate nell'industria o nel commercio, le quali avranno bisogno urgente di contante per intraprendere qualche speculazione dove sperano rifarsi presto del capitale arrischiatovi con più un frutto di compenso. Ecco dunque le due condizioni d'un affare mercantile, l'offerta e la richiesta! — perchè non combinarsi subito? — Perchè vi è una difficoltà grande da sormontare, qual è questa. L'offerente, che cerca sempre una bella occasione di collocare il suo capitale col miglior vantaggio, è disposto sì di disfarsene, nell'intervallo, anche a piccolissimo frutto; ma soltanto col patto ch'egli lo possa riavere nelle mani a qualunque momento in cui la desiderata occasione si presentasse. Al richiedente però, il quale, intraprendendo una speculazione, abbisogna del denaro preso in prestito per tutto quel tempo che esigerà la savia condotta della medesima, converrebbe poco un patto simile. L'ostacolo sarebbe insormontabile, se non entrasse di mezzo la banca di deposito la quale, ricevendo da molte diverse persone quel capitale fluttuante, avendo poi anch'essa un capitale proprio, trovasi in posizione di soddisfare alle esigenze, apparentemente inconciliabili, delle due parti; giacchè può contare sulla certezza che non tutti insieme quelli che le affidano il denaro lo richiederanno nel medesimo tempo, mentre che, dall'altra parte, ha la stessa certezza che di quelli che gliene hanno preso in prestito l'uno lo renderà presto, se l'altro lo fa più tardi. Così anche qui vi è la medesima vicendevole azione — si riceve con una mano e si dà coll'altra, non aumentando, invero, il capitale della comunità, ma riparteodolo più vantaggiosamente tra i diversi membri di essa.

Un altro gran vantaggio delle banche, dal punto di vista commerciale, sta nella facilità che porgono a quelli che hanno pagamenti da fare in luoghi lontani o in paesi esteri. Tutti i banchieri di provincia hanno relazioni con qualche banchiere della capitale e questo ne avrà, probabilmente, con un banchiere di quasi ogni città principale dell'Europa e dell'America. Fra tutti questi banchieri tengonsi vicendevolmente *conti correnti*, e quando uno di essi ha da fare un pagamento ad un altro, gli fa conoscere semplicemente il montare del medesimo di cui vien *addebitato* sul conto aperto al suo nome. Un abitante di Londra, mettiamo esempio, vuol pagare una somma qualunque ad un suo creditore della Nuova York: invece di rimettergliela per la posta, ciò che sarebbe e molto costoso e di dubbia sicurezza, la versa nella mani d'un banchiere di *Lombard Street*, il quale ne avvisa il suo corrispondente americano, da cui il creditore la riceve senza altre spese che una piccola commissione e il diritto di porto per la lettera d'avviso. Un altro modo di fare simili pagamenti è per mezzo delle *lettere di cambio*. Il sig. A. per esempio, dimorante a Prato, deve pagare Lire 1,000 di pigione al sig. B. di Pisa, proprietario del quartiere che occupa. Nel medesimo tempo C., sarto di Pisa, deve la stessa somma a D. mercante di panni-lani di Prato. Tutt'e due questi debiti possono pagarsi, senza la trasmissione d'un quattrino da una città

all' altra, mediante due lettere di cambio, una da B. ordinando al suo pigionale A. di pagare Lire 1000 al mercante di panni-lani suo paesano, e l' altra da D. trasferendo il suo credito al proprietario del quartiere, B; — *cambiando*, in somma, i debiti l' uno coll' altro, donde il nome de' mandati in discorso. La sola difficoltà è quella di *trovare* le persone che avranno scambievolmente bisogno di tali trasporti, ed è di questo che s' incarica il banchiere; — operazione che chiamasi *negoziare* le lettere di cambio.

La banca pubblica più antica ora esistente è quella d' Amburgo, stabilita nel 1617 nello scopo principale di mettere maggior unità nella circolazione delle specie monetarie, alterate dall' uso o sostituite dalla moneta erosa. La città è responsabile de' depositi, e tutte le sue operazioni sono *controllate* (ci si passi il termine) dalla pubblicità.

La banca primaria d' Europa può dirsi quella d' Inghilterra. Londra essendo adesso quel ch' era nel secolo passato Amsterdam, il grande mercato cioè delle specie metalliche, le influenze che subisce su questa piazza il commercio dell' oro e dell' argento si risentono nel mondo intiero. Non sarà dunque fuori di proposito qualche nozione più particolarizzata d' uno stabilimento così importante. La banca d' Inghilterra fu istituita il 27 Luglio 1694, secondo il piano del sig. G. Patterson, Scozzese. Scopo immediato del fondatore era di dare nuove facilità al commercio, e di sostenere il credito pubblico (che vacillava per la supposta instabilità del nuovo ordinamento fondato dalla rivoluzione del 1688) liberando il Governo da' suoi imbarazzi finanzieri mediante imprestiti. Il fondo originale della banca montava a Lire St. 1,200,000 (30,000,000 di franchi), il quale fu realizzato per soscrizioni in dieci giorni, e dato in prestito al Governo al frutto di 8 p. $^{0}/_{0}$, con più una sovvenzione annuale di 100,000 fr. per spese di amministrazione. Nel 1742, al terzo rinnuovamento della Patente, il fondo fu portato a Lire St. 9,800,000, e aggiunte successive l' hanno innalzato alla cifra attuale di Lire St. 14,000,000 (350 milioni di franchi), il tutto prestato al governo al 3 p. $^{0}/_{0}$ soltanto. Della sua fondazione in quà la Banca d' Inghilterra fa anticipazioni sui depositi, sconta le cambiali, ed emette biglietti pagabili al portatore. Il *minimum* dell' ammontare di questi fu fissato, sulle prime, a Lire 20 (500 fr.), ma nel 1759 questo *minimum* fu ridotto a Lire 10; nel 1793 a Lire 5 (125 fr.), e nel Marzo del 1795 biglietti d'una e di due lire sterline furono messi in corso, in conseguenza d' una misura del governo che sospendeva i pagamenti della banca in specie metalliche (1), per esser poi ritirati (nel 1821), tornando al *minimum* (attuale) di Lire 5. La patente del 19 Luglio 1844 crea un dipartimento distinto per l'emissione de' biglietti, la quale si basa sul capitale fisso della banca (Lire St. 14,000,000): ogni eccedenza de' biglietti messi in circolazione, oltre a questa somma, devesi regolare sul contente attualmente in cassa, ed accrescersi o restringersi a seconda dell' aumento e della diminuzione di questo. Un rendiconto settimanale è reso obbligatorio. Lo stabilirsi di altre nuove banche di circolazione è proibito per tutto il Regno unito, e l' emissione di quelle già esistenti è sottoposta ad un *maximum*. « Succursali » della banca sono state stabilite in tutti i grandi centri provinciali di commercio (2).

La banca di Francia fu stabilita da Na-

(1) Questa sospensione fu giustificata dalle conseguenze politiche della prima rivoluzione francese.

(2) La circolazione media della moneta nelle Isole Brittanniche è stata calcolata come segue:

	Carta monetale	Contente
Banca d' Inghilterra . . .	475,000,000 fr.	303,000,000 fr. (Banca d' Inghilterra, Banche particolari, Id. a fondi uniti)
Banche particolari	90,000,000	
Id. a fondi uniti	71,000,000	
Id. d' Irlanda.	118,000,000 . . .	51,000,000
Id. di Scozia	65,000,000 . . .	64,000,000
Totale	857,000,000 fr.	416,000,000 fr.

poleone nel 1803, e può considerarsi come la riunione di tutte le casse di sconto allora esistenti a Parigi, e segnatamente della *cassa de' conti correnti* e della *agenzia commerciale* aperta nell' anno VI della Repubblica. Il suo capitale è di franchi 90,000,000. Le sue operazioni consistono nello scontare le lettere di cambio, nel fare anticipazioni sopra effetti pubblici, nel prestare sopra depositi di verghe e di moneta forestiere ec. È una delle banche più fiorenti e meglio amministrate d' Europa.

La banca nazionale di Vienna fu fondata nel 1816 collo scopo precipuo di eliminare la carta monetata e di porre in circolazione il denaro contante. Alla fine del 1853 l' *avere* di questa banca era di fiorini 65,250.888: la circolazione de' biglietti sommava a fiorini 188,309,217, e quella del contante a fior. 44,881,334.

La banca di Berlino è propriamente una banca di deposito e di sconto: ha « Succursali » in tutte le città principali del regno, per cui il commercio del denaro acquista facilità e sicurezza. In istretta colleganza con essa sta la *Direzione della Società pel commercio del mare*, le di cui vere attribuzioni sono di provvedere agli affari monetari dello Stato, qualora sia indispensabile la cooperazione commerciale; ma nello stesso tempo partecipa tanto del carattere di banca da rilasciare biglietti a facilitazione del traffico, accettare depositi da particolari, e pagare i debiti contratti all' estero dal governo, non meno che i relativi frutti.

La banca principale della Russia, chiamata la banca imperiale e nazionale di commercio, fu stabilita nel 1818 con un capitale di circa 40 milioni di franchi, e filiali ad Arcangelo, Mosca, Odessa, Riga ec.

Dal 1836 in poi gli Stati Uniti non possedono banca centrale. Il numero però degli stabilimenti di questo genere condotti da Società anonime vi è grande: al 1.° Gennaio 1840 erano 800 con un capitale di 323.000,000 dollari.

INFLUENZA DELLA LEGISLAZIONE. Fatto singolare! i paesi che ci offrono le condizioni naturali più favorevoli allo sviluppo del commercio, fertilità del suolo, diversità de' prodotti e popolazione sufficiente, sono precisamente quelli in cui questo sviluppo trovasi *al zero*, — i paesi asiatici, l' impero ottomano, le ricchissime pianure dell' America meridionale! La spiegazione di quest' anomalia è da ricercarsi nelle istituzioni difettose delle contrade accennate. Laddove la massa del popolo geme in una schiavitù senza speranza, dove le proprietà sono concentrate nelle mani di *caste* privilegiate ed ignoranti, dove manca affatto la sicurezza della persona e dell' avere, colà non potranno mai allignare l' industria ed il di lei coadiutore il commercio, e vani riescono tutti i doni d' un sorridente cielo e d' un suolo generoso.

Ma se l' influenza degli ordini politici sul ben essere materiale d' un paese risalta qui all' occhio, guardiamoci bene dalla teoria perniciosa che attribuisce al governo una ingerenza *diretta* negli affari commerciali, sottoponendo questi all' assoluta tutela di quello. La vera azione dello Stato, in questo proposito, deve limitarsi a spianare ogni ostacolo al libero sviluppo delle forze industriali de' suoi cittadini, formando e migliorando strade, ponti e canali, proteggendo gli interessi de' connazionali nei paesi esteri, aprendo i porti alla facile introduzione de' prodotti forestieri, regolando i balzelli in maniera da inceppare il meno che sia possibile la rapida vendita delle derrate tassate — ecco il modo in cui un saggio governo si deve comportare verso il commercio, sotto pena di recar danno dove è del proprio interesse l' incoraggiare e lo stimolare. Ma questa maniera di vedere è nuova d' applicazione e sempre contrastata di verità, precipuamente in quanto alla favorita importazione delle derrate dell' estero, principio che distinguesi col nome del *sistema di libero commercio* e le di cui vicende costituiscono uno degli argomenti più notevoli della storia attua-

La circolazione della carta monetata nella sola Inghilterra è più del doppio di quella di tutta la Francia. La circolazione del contante è, come di sopra si vede la metà soltanto di quella della carta; nella Francia le due circolazioni presso a poco si pareggiano. Il fatto è assai notevole.

le. Due paesi soltanto ci offrono lo spettacolo della larga applicazione del detto sistema, la Toscana e l'Inghilterra, questa la maggiore, quella fra le minori delle potenze commerciali. In tutte le altre contrade d'Europa prevale il sistema opposto, detto *sistema protettore*, ed è forza confessare che i pregiudizi della gran maggiorità, anche fra gli stessi commercianti, stanno dalla parte di questo. Sarà perciò pregio dell'opera il dare un occhiata al valore relativo de' due sistemi.

Il sistema protettore è passato per due fasi; nella prima era *proibitivo*, nella seconda si vanta semplicemente *restrittivo*. La teoria con cui motivavasi la forma proibitiva era quella chiamata « il bilancio del commercio. » Secondo i fautori di questa teoria (ed erano, una volta, tutti i governi d'Europa), la prosperità del commercio d'un paese si doveva misurare *dall' eccesso del valore delle esportazioni sul valore delle importazioni*. Questo eccesso chiamavasi un « bilancio favorevole », perchè si credeva che toccasse all'estero debitore scancellarlo mediante remissioni, non di derrate ma di *contante*. Il contante, il denaro, fino a tempi assai recenti, si stimava come la sola vera ricchezza. Più ne affluiva in un paese e più questo era ricco; per conseguenza il dovere del saggio governo era di provvedere a ciò che i prodotti esportati fossero pagati, non con altri prodotti ma con numerario; ed il modo più diretto di conseguire questo scopo era il *proibire* con gravosi balzelli i prodotti forestieri. Naturalmente gli altri paesi rispondevano sul medesimo tuono, e ne nacquero le tariffe esorbitanti e le vessazioni doganali che tuttora inceppano lo sviluppo industriale di tanti paesi vicini (1).

Si vede dunque che la teoria del « bilancio favorevole » riposa su d'un sofisma, superficiale sino alla puerilità. La vera ricchezza consiste nell' ***abbondanza degli oggetti utili al consumo***; il numerario non ha questa utilità, esso è semplicemente uno strumento, un mezzo comodo per barattare gli oggetti superflui contro quelli che ci sono necessari, utili o gradevoli. La rendita monetaria d'un proprietario territoriale, per cagion d'esempio, rappresenta la superfluità de' prodotti della sua terra convertiti in danaro per esser questo convertito, alla sua volta, in altri prodotti secondo la necessità, i desideri, i gusti del possessore. Se tutta la moneta del paese da questo

(1) È facile provare, non solo che torna più conto ad un paese di farsi pagare le sue esportazioni in mercanzie anzi che in contante, ma ancora che l'eccesso del valore delle importazioni su quello delle esportazioni, invece d'indicare uno stato vantaggioso, potrebbe facilmente esser segno del contrario. Un esempio pratico metterà in chiaro queste verità meglio di qualunque ragionamento logico. Il Sig. B., commerciante di Livorno, spedisce agli Stati Uniti un bastimento carico di marmi del valore (dichiarato in dogana) di L. 200,000. Arrivato alla Nuova York si trova che le spese di trasporto e di sdoganatura sommano a [illegible] p. % ciò che fa montare il valore a L. [illegible]. Si vendono i marmi poi con altri [illegible] % di benefizio, sia L. [illegible], producendo un totale di L. [illegible]. Ora, se il Sig. B. si contenta di ricevere questa somma sotto forma di Cambiali pagabili a Firenze, egli è vero che il rendiconto del commercio Toscano mostrerà, per questo capo, un eccesso di L. [illegible] nel valore delle esportazioni su quello delle importazioni ed è egualmente vero che la Toscana (nella persona del Sig. B.) sarà per L. [illegible] più ricca di quel che era prima. Ma come sarebbe andata la faccenda se il Sig. B., invece di farsi riportare a Livorno il prodotto della vendita de' marmi, fa convertire la supposta somma di L. [illegible] in cotone americano per caricarne il medesimo bastimento al suo viaggio di ritorno? Arrivato in porto le spese di trasporto, commissione ec. sono giunte, diciamo, al [illegible] % di modo che, passando per la dogana, il valore totale si dovrà stimare a L. [illegible] la qual somma sarà la cifra iscritta nello stato di quello stabilimento. Finalmente il Sig. B., vendendo il suo cotone, ne realizza un beneficio netto di [illegible] %, vale a dire, il cotone si vende L. [illegible]. Intanto la statistica commerciale della Toscana, registrando i risultamenti di questo affare, dovrà mostrare dalla parte delle esportazioni L. [illegible], e da quella delle importazioni L. [illegible]. E accanto a questo eccesso *funesto* (!) delle importazioni sulle esportazioni abbiamo il fatto significante che il Sig. B. si trova ora per L. [illegible] più ricco di quel che sarebbe stato facendosi pagare la sua spedizione in contanti. (V. F. Bastiat, *Sophismes economiques*).

abitato sparisse ad un tratto, egli non sarebbe meno ricco, per ciò: gli resterebbe sempre la medesima quantità di prodotti superflui il valore intrinseco de' quali non sarebbe scemato d'un quattrino; soltanto l'operazione di convertirli in altri prodotti diverrebbe molto più difficile e più incomoda.

La teoria del bilancio favorevole può dirsi che vada in decadenza: non così però il sistema restrittivo, cui diede esca. Questo persiste tuttora nella quasi totalità del mondo commerciale, soltanto si giustifica con altri motivi conforme a' quali si chiama volentieri sistema *protettore*, anzi che restrittivo. La necessità di *proteggere* il commercio nazionale, assoggettando quello dell'estero a dazi gravosi, sin al punto di chiudergli ogni speranza di lottare felicemente contro il rivale indigeno; tal è il principio e la supposta giustificazione delle tariffe protettrici. « Se un chincagliere », ragiona il protezionista (supponiamo) francese, « compra de' coltelli inglesi invece di quelli « fabbricati a St. Etienne, evidentemente « scema di tanto l'esito de' nostri pro- « dotti e sottrae un certo capitale a quel- « lo che dovrebbe sostenere le manifat- « ture e gli operai nazionali. Ma, sic- « come i coltelli inglesi sono molto mi- « gliori ed anche meno cari de' nostri, « siccome inoltre l'interesse privato è « molto più forte presso le masse di quel « ch'è l'interesse pubblico, è necessa- « rio per il bene della Francia che i col- « telli inglesi si aggravino d'un dazio che « protegga i nostri contro la loro funesta « concorrenza. » E questo dazio si impone, e il sig. protezionista si felicita d'una misura che deve recare (a parer suo) grandissimi vantaggi alla cara patria.

Esaminiamoli ora, questi vantaggi. E primieramente è cosa manifesta che la protezione si applica soltanto a que' casi ne' cui il forestiere produce un articolo o molto superiore di qualità o molto inferiore di prezzo al medesimo articolo prodotto nelle fabbriche nazionali. L'effetto immediato dunque del dazio protettivo è quello di sostituire un articolo comparativamente cattivo ad un articolo buono, o altrimenti di far pagare il medesimo articolo più caro di quel che pagavasi prima. Supponendo, per esempio, che il coltello inglese, introdotto liberamente, costasse un franco mentre quello francese costasse un franco e 25 centesimi, la proibizione del primo articolo avrebbe per i consumatori il medesimo effetto che se ogni coltello fosse stato colpito d'un balzello particolare di 25 centesimi. « Non lo nego, » dice il protezionista, « ma in « ogni modo il prodotto di questo balzel- « lo (come male lo chiamate) va a bene- « ficare non l'Inghilterra ma la Francia, « giacchè apre al capitale francese un im- « piego nuovo e dà occupazione ad ope- « rai francesi: il qualificarlo dunque di « *balzello* è mal fatto perchè è un met- « terlo nella medesima categoria colle « tasse governative le quali, come tutti « sanno, non sono troppo ben vedute « dal volgo. » Ma noi persistiamo a chiamarlo balzello, anzi non esitiamo di asserire ch'è un balzello molto più gravoso delle tasse governative, perchè il denaro da queste levato a' consumatori, entrando nelle casse governative del governo, avrebbe somministrato i mezzi di sopprimere, o di scemare, per una somma eguale, altre tasse forse meno eque: mentrechè, nel caso d'una proibizione l'innalzamento del prezzo a chi giova? « Alla Francia! » sentiamo rispondere il parteggiante della protezione, « ai capitalisti, agli operai francesi! » Adagio, Signor mio! dunque una ventina di capitalisti e qualche centinaio di operai sono la Francia! perchè saranno questi i soli beneficati dalla vostra misura di protezione, e *beneficati a spese di tutti i consumatori di coltelli*, vale a dire *di tutti gli altri francesi!* È questa dunque la vostra legislazione patriottica? Confessiamo che pare a noi la più gretta e la più ingiusta legislazione (1).

(1) Vi è un sol caso in cui la protezione può dirsi legittima; dove cioè vi sia ragione di credere che, una industria forestiera potrebbe introdursi e coltivarsi con *egual successo* da' nazionali: ma allora le misure protettrici devono avere per iscopo l'aiutare e l'incoraggire i primi sforzi soltanto della nuova speculazione, e perciò queste misure devono essere temporarie, durando solamente infinattanto che l'industria in discorso possa camminare da sè.

Ma che direbbero i Signori Protezionisti se, fatti i conti, si scoprisse che *nessuno* trovssi beneficato dalla loro patriottica legislazione, e che il paese intero vi fa *una perdita assoluta* di 25 centesimi per coltello? Eppure è veramente così. La protezione, aumentando i profitti della fabbrica protetta, richiama il capitale da altre speculazioni a questa più lucrosa, e la concorrenza non tarda di abbassare il prezzo del prodotto favorito fio a tanto che non renda altro che il beneficio ordinario: — di modo che l'ultimo risultato di questo sistema si è semplicemente di dare una direzione artificiale al capitale, senza assicurare al capitalista alcun vantaggio reale, mentre che impone alla nazione una spesa affatto infruttuosa. Ma vi è di più! adescato da questo fuoco fatuo, il povero capitalista ci trova troppo spesso la propria rovina, perchè l'articolo ch'egli produce, essendo limitato al consumo interno, va soggetto a tutte le incertezze, a tutte le fluttuazioni, che sono le compagne inseparabili d'un mercato ristretto. Se cresce la domanda, cresce oltre misura (come sempre avviene) la produzione finchè abbia luogo una reazione, e allora, non trovandosi scolo per l'eccesso di quella, i prezzi calano in modo rovinoso. Tale è stata una delle cause principali delle frequenti crisi commerciali che non di rado hanno scosso persino le potente Inghilterra sin a'fondamenti: tal'è la spiegazione delle vicissitudini straordinarie a cui andavano soggetti (per cagion d'esempio) il commercio delle seterie in quel regno prima del 1825, il traffico delle Indie Orientali sin alla soppressione del monopolio della Compagnia, e l'agricoltura dal 1815 in poi.

Rammentiamoci, in conclusione, che, se la dipendenza reciproca degli individui forma il vincolo sociale ed è fonte d'ogni specie di progresso, lo stesso può dirsi, a più forte ragione, della dipendenza reciproca delle nazioni. « Ad essa soltanto debbonsi gli sforzi giganteschi del commercio, e quai lumi, sentimenti generosi, mezzi numerosi di agiatezza e di felicità, non ha essa sparso nella schiatta umana? » Non è dunque coll'impero della forza che le potenze debbono in oggi cercare di stabilire la loro preponderanza politica, bensì coll'ascendente del loro sistema commerciale. Tutti i popoli lottano insieme per la concorrenza de'loro diversi prodotti, cambiando gli oggetti superflui contro quelli offerti loro da altri paesi di clima più lavorito, o di meglio perfezionata industria: ma è questa una lotta che genera non guerra ma pace, non perdita ma guadagno, guadagno dalle due parti, e che contribuisce, più potentemente di qualunque altra cosa, allo sviluppo di quell'armonia, scopo e riflessione del Creatore del mondo.

Cenni sulla storia del commercio.

COMMERCIO ANTICO. L'origine del commercio, come quella della civiltà, trovasi nell'Asia. Le Indie e la China apprestavano con la moltiplicità de'prodotti ricco argomento di traffico agli altri popoli che avevano comunicazione o diretta o indiretta con quelle belle contrade. Tra i Babilonesi ed i Persiani prevalsero le arti di lusso; gli Armeni, meno favoriti dal clima ma per la situazione più a portata di mettersi in contatto con varie nazioni, si distinsero per l'attività e per l'industria; gli Arabi, gli Etiopi ed i Sciti si applicarono al commercio di trasporto, per terre e per mare; gli Egizi come gli Indiani all'agricoltura. Tutti questi popoli, ravvicinandosi per mare, per fiumi o per terra, riunirono in un vasto sistema di commerciali relazioni le regioni che stendonsi dal deserto di Sahara a quello di Cobi, dal golfo del Gange al mar mediterraneo. Le terre che cingono questo mare erano messe in relazione dai Fenici, dai Cartaginesi, dai Greci, dagli Etruschi e dalle numerose loro colonie, che, dilatando la navigazione anche sul mare indiano e sull'atlantico, allargavano le scoperte geografiche nell'occidente e nel nord.

L'epoca della monarchia persiana è la più florida pel commercio antico, animato, com'era, da tutti questi popoli che gareggiavano fra loro. Questa grande monarchia ravvicinava i popoli numerosi d'Affrica e d'Asia, mentre le piccole repubbliche del mediterraneo ravvicinavano ugualmente quelli delle sue rive de loro colonizzate, e le caravane di quei due continenti s'incrociavano all'istmo di Suez,

Tiro può dirsi il primario centro commerciale nell'est, Cartagine nell'ovest, in questo periodo: ma le città commercianti della Grecia e le sue colonie sparse lungo tutta la costiera del mediterraneo e de' mari interni che comunicano con esso, sorsero presto a gareggiare con Cartagine e con Tiro, e sotto Alessandro ed i suoi successori d'Egitto e di Siria la gloria dell'ultima si trasferì in Alessandria, la quale fu, per lungo tempo, centro delle relazioni commerciali dell'Oriente coll'Occidente.

Le leggi di Roma furono sempre contrarie al commercio, il quale sin alle guerre puniche può dirsi appena esistesse per lei. Ma, conquistato Cartagine, Corinto ed Alessandria, i Romani divennero padroni del commercio universale dell'ovest del mondo antico ed era una necessità per loro il proseguirlo, sotto pena di veder morire l'impero colossale d'inanizione. L'Italia, incolta e deserta, non somministrava i grani richiesti per il consumo della asorbitante capitale, e questi si ritraevano dalla Sicilia e dall'Africa. Toccava poi all'oriente intero di tributare i suoi tesori al lusso sfrenato della superba metropoli, e Plinio valuta a 50 millioni di sesterzj (circa 9 millioni di franchi) il denaro che Roma faceva passare annualmente nelle sole Indie. Palmira, situata nel deserto all'est della Siria, era l'emporio delle mercanzie cambiate coll'Asia centrale, ed era giunta ad un alto grado di splendore allorchè fu soggiogata da Aureliano.

Ma l'impero presto impoveri perchè poca era l'industria delle province oppresse, quindi niuna la riproduzione. Perciò le importazioni si pagavano sempre in numerario, finchè, venendo a mancare anche questo, tutto sino agli emolumenti de' soldati dovette pagarsi in natura. Gli eserciti, ammolliti ed usi a ricchi stipendi, mormorarono e vacillarono. Furono assoldati i barbari e Roma perì.

COMMERCIO DEL MEDIO EVO. I Bizantini custodi degli avanzi del mondo romano, a stento continuano il commercio per l'Asia minore e pel mar nero, — commercio reso ognor più difficile dall'inimicizia de'Persiani, e tosto inquietato, ed anche impedito, dalle conquiste de' Mussulmani. Un popolo di questi però, gli Arabi, non tardano a ricevere de' germi di civiltà dal contatto violento co' Greci; essi fanno fiorire il commercio e le arti fra i seguaci dell'islamismo, e Bagdad e Bassora sottentrano a Babilonia e a Seleucia. Il commercio d'Africa e d'Asia e le ricchezze che ne derivano son tutte in mano loro.

Frattanto sorgono le città d'Italia (Venezia, Genova, Pisa, Amalfi, Palermo, Lucca, Firenze, Bologna) per riaprire, nell'epoca delle crociate, le comunicazioni tra l'oriente e l'occidente, e rianimare il commercio, fra le guerre, a seconda vita. A Venezia, respinto il rivale genovese, toccò il primato di queste. Favorita dalla situazione e dalle sue leggi, essa asceso dal cabotaggio del pesce e del sale sino a dominare l'Adriatico ed in parte il Mediterraneo, percorrendo anche l'Atlantico sin al delta del Reno. Spediva annualmente in convoglio quattro flotte mercantili, le quali toccavano le coste adiacenti d'Europa, d'Africa e d'Asia, e, con una serie di traffichi, rendevano Venezia emporio dell'universo. La sue zecce ed il « banco giro » animarono la circolazione ed insegnarono il credito. Sorgente principale delle ricchezze di Venezia fu il commercio di transito; quello poco meno splendido di Firenze traeva alimento dall'industrie nazionale. Già, sul cominciare del secolo XV, Mocenigo, Doge, lagnavasi (1) che i fiorentini trafficassero ogni settimana in Venezia per 7,000 ducati. Al cader del secolo medesimo contavansi in Firenze 272 botteghe dell'arte della lana che fabbricavano circa cento mila pezze di panni. Le botteghe della seta e de' drappi d'oro erano 83, quella de' banchieri 72, di speziali 66, di battilori 30, di orefici 44 e molte altre erano quelle degli altri artefici secondari. Nè alle mentovate arti soltanto eddavansi gli industriosi mercatanti fiorentini che, oltre aver degli stabilimenti nell'Inghilterra e nelle Fiandre, spingevano il loro commercio e la loro industria ad ogni altro ramo di guadagno che loro sembrasse vantaggioso. Prendevano talvolta a far da collettori delle rendite de' sovrani; anticipavano grosse somme ai grandi possidenti, comprando anticipatamente i frutti da' loro terreni: furono appaltatori di va-

rie zecche di Europa e da ogni parte riportavano considerevoli guadagni (1).

Nè questi progressi del commercio furono limitati all'Italia. Nel Nord brillarono le Fiandre, con Bruges, Ostenda, Gand, Bruxelles e Anversa, e si distinsero per le fabbriche di tele, e di trine, e per gli arazzi. In Germania sorse la gran *lega anseatica* (2) di oltre a 100 città, di cui fu capitale Lubecca. Essa lega dividevasi in quattro quartieri; Lubecca (dove tenevasi l'assemblea generale de' deputati dell'ansa), Colonia, Brunswich e Danzica. Avea inoltre fattorie a Bruges e, più tardi, in Anversa, a Londra a Novogorod ed a Bergen.

Ma avvenimenti improvvisi e rivali più forti non tardarono a cambiare la scena ed a sbalzare dal trono queste potenze marittime, di territorio troppo limitato per posarvi sopra durevoli imperi. Le scoperte geografiche fecero cadere la floridezza di Venezia e di tutti i paesi sul Mediterraneo: i Portoghesi vennero ad occupare il commercio dell'Indie, gli Spagnuoli ad aprire quello dell'America; contro gli anseatici si levò l'attività degli Olandesi, degli Inglesi e di tutto il Nord che volle fare i propri commerci da sè solo.

Tuttavia fu mediante l'Italia e la Germania che s'incivilirono le altre nazioni d'Europa; per opera loro fu che il commercio del medio evo surse come un colosso che, nel suo crollare disseminò i prodigi che distinguere dovevano poi il moderno.

COMMERCIO MODERNO. Al principio dell'epoca moderna sono gli Spagnuoli ed i Portoghesi che primeggiano nell'arena commerciale. Non passa molto tempo però, che la Spagna ha rovinato il Portogallo con la conquista e sè con la pigrizia. Gli Olandesi soppiantano i Portoghesi all'Indie, al Capo, alle Molucche, al Brasile e nella Guiana; mentre gli Inglesi si pongono nell'America settentrionale a fianco degli Spagnuoli, di cui distruggono nel 1588 « l'invincibile armata navale. » Nel Nord emergono i Danesi, gli Svedesi ed i Russi, che, prima da Arcangelo poi da Pietroburgo, divengono la principale fra le potenze marittime settentrionali (1700).

La seconda metà del secolo XVIII vede fondarsi il dominio dell'Inghilterra sul mare e principiare il movimento d'emancipazione per parte delle numerose colonie dedotte dalla vecchia Europa nel mondo nuovo. Gli Stati Uniti si dichiarano indipendenti (1766-1783); Haiti si fa repubblica (1791-1825); più tardi il Brasile si costituisce in impero (1821-25) e le colonie Spagnuole vogliono governarsi da sè (1808-1836). Con il distacco delle colonie cadono i monopoli; e la lotta per l'independenza del Nord-America da origine alla neutralità marittima armata, che, coll'importantissimo principio che la bandiera copre la mercanzia, mantiene il commercio anche in seno alle guerre (3). Lo stabile fondamento del dominio marittimo d'Inghilterra può datarsi dalla guerra detta de' sette anni (1755-1762), nel di cui corso quel paese strappò alla Francia tutte le conquiste del Dupleix nell'Oriente, il Canadà e le isole di Grenada, S. Vincenzo, Domenica e Tabago, nell'Occidente, e la Minorca nel Mediterraneo; mentre che alla Spagna rapina la Florida e l'importantissima Gibilterra. D'allora in poi questo dominio, più volte sia lovano contrastatola, è andato sempre dilatandosi ed assodandosi, di modo che al dì d'oggi quel paese può dirsi tenga nelle sue mani la direzione del commercio, come anche dell'industria, del mondo. Nel 1845 le sue flotte contavano 592 bastimenti, armati di 16,052 cannoni, con equipaggio di 58,000 uomini, ed una spesa annuale di 170,000,000 franchi (4); ed il valore de' prodotti delle sue fabbriche si stimava all'ingente somma di cinque mila milioni! A lei andiamo de-

(1) V. Storia della Toscana, d'Antonio Ferrini.

(2) Anseatico, dall'antico vocabolo tedesco *Hanse*, che vuol dir « unione ».

(3) A questo principio avvenimenti recenti hanno dato la più solenne consacrazione.

(4) La forza navale della Francia fu stimata, nel 1840, a 232 bastimenti, con un personale di 62,782 uomini, e comportante una spesa di fr. 80,802,008: la flotta della Russia ascendeva verso quella medesima epoca, a circa 202 bastimenti, spesa annuale fr. 45,202,288; quella degli Stati Uniti contava 77 bastimenti, con spesa annuale fr. 34,880,812.

bitori della meravigliosa applicazione del vapore al trasporto tanto per mare che per terra; è dessa che, adottando il principio delle libertà, ha iniziato una rivoluzione, di portata incalcolabile, nello sviluppo commerciale, non meno che nelle relazioni politiche, del mondo incivilito; e che, colonizzando nell'Australia un nuovo continente e schiudendo la vecchia China alle speculazioni di tutti i popoli, ha preparato a questo sviluppo un mercato quant'esso infinito.

PROSPETTO STATISTICO DEL COMMERCIO DEL MONDO INCIVILITO

N. B. I valori sono dati in lire italiane.

Paese	Marina Mercantile			Movimento Commerciale		
	Anno dell'enumerazione	Bastimenti	Tonnellate	Anno della valutazione	Importazioni	Esportazioni
Europa						
Austria (1)	1844	3,100	308,351	1847	338,373,083	171,033,000
Belgio (2)	1844	036	27,410	1830	403,100,000	411,700,000
Danimarca	1843	3,030	103,403	—	—	—
Due Sicilie (3)	1830	0,174	100,033	1843	77,437,131	48,307,600
Francia (4)	1843	13,000	348,737	1840	1,142,000,000	1,423,000,000
Gran Bretagna (5)	1842	30,014	3,010,030	1830	2,220,000,000	1,730,000,000
Grecia	1843	3,130	137,308	—	—	—
Isole Ioniche	1844	2,183	48,033	—	—	—
Olanda	1843	1,100	070,004			
Portogallo	1841	700	00,023	—	—	—
Russia (6)	1841	—	330,703	1840	384,080,030	334,300,340
Sardegna	1849	3,433	101,323	—	—	—
Stati Romani	1842	030	38,000	1800	33,030,147	40,103,110
Svezia e Norvegia	1840	0,430	471,773	—	—	—
Toscana (7)	1830	711	31,040	—	—	—
Turchia (8)	1843	2,230	100,000		430,000,000	
Zollverein (9)	1832	3,717	—	—	—	—
America del Nord						
Stati Uniti (10)	1841	—	0,130,744	1830	030,000,303	800,013,340
Costa Rica	—	—	—	1840	3,303,200	4,303,300
America del Sud						
Bolivia	—	—	—	1840	23,003,300	
Brasile (11)	—	—	—	1300	104,000,000	—
Chili	—	—	—	1847	74,043,013	
Equatore	—	—	—	1040	12,000,000	
Perù	—	—	—	»	38,172,030	46,003,000
Venezuela	—	—	—	1843-40	13,331,300	33,140,003

(1) La valutazione del movimento commerciale è *approssimativa* soltanto. Il gran centro del commercio austriaco è il porto franco di Trieste: nel 1847 il movimento generale del commercio di esso fu stimato a fr. 310,146,003; le vicende politiche del 1848 lo fecero cadere alla cifra di fr. 310,312,030.

(2) Dal 1830 in poi il movimento del commercio belge si è quasi raddoppiato.

(3) Nei quattro anni 1830-1843 le importazioni di questo regno diedero, per termine medio, 14,038,937 *ducati*; le esportazioni 12,312,443 ducati.

Bibliografia. Le opere consultate per la compilazione del Trattato di sopra sono state le seguenti:

Heeren. *Historical Researches into the politics and trades of Antiquity* (Londoo 1846, 5 vol. in 8.° opera tradotta dal tedesco).

Mengotti. *Commercio de' Romani*.

Lugnani. *Cenni sulla storia del commercio* (Trieste 1845).

Enciclopedia del Negoziante (Venezia 1841, 7 vol. in 8.°).

Bursotti. *Biblioteca del Commercio* (Napoli 1845).

Moreau de Jonnés. *Le Commerce au 19.me Siècle* (Paris 1826, 2. vol. in 8.°).

Cyclopedia of Political Knowledge (London 1848, 4 vol. in 12.°).

M. Culloch. *Treatise on Commerce* (London 1833).

M. Culloch. *Commercial Dictionary* (London 1839).

F. Bastiat. *Sophismes économiques* (Paris 1846).

I dati per il prospetto statistico sono stati rilevati da varie sorgenti — dal Bursotti (v. sopra); dagli *Annali di Statistica*; dall'*England as it is*, del Sig. Johnson; o dall' *Annuaire des deux Mondes* 1849-50.

(4) Il commercio francese diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1810-1820,	Imp.i	336,100,000.	Esp.i	480,022,000
ne' cinque anni 1840-1844,	«	1,107,500,000	«	1,000,000,000
Aumento		158 p. %		140 p. %

(5) Il commercio inglese diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1810-1820,	Imp.i	781,002,720	Esp.i	1,000,370,100
ne' cinque anni 1840-1844,	«	1,701,702,000	«	1,806,020,070
Aumento		118 p. %		90 p. %

Le esportazioni del 1850 si valutarono a fr. 2,091,021,250.

(6) Il movimento generale del commercio russo ne' 4 anni 1848-1850 dà la cifra media di fr. 700,000,000.

(7) Il Bowring valuta il movimento commerciale del porto di Livorno a un complesso di fr. 120,000,000.

(8) La cifra data è la media del commercio generale per i quattro anni 1848-1850. Nel 1852 i rapporti commerciali della Turchia coll' Inghilterra davano un valore totale di fr. 100,000,000.

(9) Il commercio della Prussia, e di quasi tutti gli Stati tedeschi secondari, si fa mediante la famosa unione doganale chiamata lo *Zollverein*. Nata nel 1822, già nel 1829 quest' unione comprendeva nove divisioni di Stati, o loro aggruppamenti, con una popolazione di 20 milioni sopra un' area di 100,000 miglia quadrate; vale a dire, essa s' accostava fin d' allora alle proporzioni de' primari stati d' Europa. Nel 1851 la popolazione era ascesa a 30 4/8 milioni, ed in quell' anno le si unì lo *Steuerverein*, altra unione di scopo simile conclusa tra Annover e Brunswich nell' 1833. L' epoca della più gran prosperità finanziera dello Zollverein è l' anno 1850, in cui, con una popolazione di 30 1/2 milioni, le rendite lorde sommarono a fr. 102,024,008.

(10) Il commercio degli Stati Uniti diede, per termine medio,

ne' cinque anni 1810-1820,	Imp.i	890,100,000	Esp.i	002,010,100
ne' cinque anni 1840-1844,	«	003,101,775	«	010,600,020
Aumento		— nullo		92 1/2 p. %

Le importazioni del 1852 si valutarono a fr. 1,040,307,787, con un aumento tanto enorme sulla cifra del 1844 che inclinamo a credere che il valore del 1852 sarà il *dichiarato*, e quello del 1844 il *reale*.

(11) La cifra data è quella dell' importazioni del solo porto di Rio Janeiro.

(12) Nel 1841-50 il complesso del movimento commerciale giunse a fr. 90,000,000; nel 1850-50 era caduto a fr. 80,000,000.

XXI CRONOLOGIA E STORIA

Geografia e Cronologia furon dette a buon dritto gli occhi della storia: perocchè se l'una ci disegna il teatro degli avvenimenti che lo Storico prende a narrare, e così porge maniera di legarli coi luoghi, e di meglio farne comprender le ragioni; l'altra ce li ordina nella memoria, o allontana il caso di credere, che *Ciro facesse tirare il cannone contro Alessandro a Isso, o che Cesare gittasse delle bombe in Perugia* (1).

La Cronologia ha per oggetto di distinguere e ordinare i tempi degli avvenimenti (come lo dicono le sue greche radici χρονος, tempo; e λογος, discorso), a scanso di *anacronismi*, ossia inversioni di tempi. Sue fonti sono la osservazione dei fenomeni celesti e i monumenti scritti. Sono di tal fatta le iscrizioni, le medaglie, gli annali, le cronache. Delle iscrizioni è famosa la raccolta dei così detti marmi di Paro, ove 264 anni avanti Gesù Cristo furono scolpite le date degli avvenimenti più importanti della storia greca ed italica, a cominciare dal regno di Cecropo, ossia 1577 avanti G. C., e che da Paro trasportati ad Oxford dal Conte di Arondel furono denominati *Marmi Arondelliani*. Le date della storia romana sono assicurate dai *Marmi Capitolini*, che sono registri di Consoli, Dittatori, Tribuni, ec. Vi hanno oltre queste, varie collezioni di epigrafi che quantunque non fra loro di seguito, forniscono importantissime notizie.

Ora queste date con proprio nome appellansi *Epoche* dalla parola greca εποχη, che vale riposo, perchè in vero servono come di altrettanti riposi, a chi percorre il lungo tratto della storia del mondo. Non è da ignorare che tutte le epoche non sono accertate e sicure: che anzi lo storico si avviene in molte dubbiezze specialmente rispetto ai tempi antichi. I moderni tempi però vanno immuni da tale incertezza.

Oggetto della cronologia essendo il tempo, non tornerà inopportuno rammentare le diverse divisioni di esso. Tra le quali, omesse quelle di giorno, mese ed anno, noteremo come il *Lustro* è lo spazio di cinque anni: l'*Olimpiade* di quattro: di quindici l'*Indizione romana*: di cento il *Secolo*. Questi numeri di anni da rinnovarsi dopo compiti, si chiaman *cicli* o *periodi*. Come i rammentati di questi cicli traggono origine da avvenimenti politici o religiosi, così alcuni ne amministra anche l'osservazione dei fenomeni celesti. Il *ciclo lunare* è di anni diciannove: di ventotto *il solare*.

L'*Era* (parola forse derivata dalle iniziali A. E. R. A, *Ab exordio regni Augusti*) è il punto fisso dal quale si cominciano a contare gli anni, in via ascendente o discendente; punto notabile per alcuno avvenimento politico od astronomico: e pressochè ogni popolo può dirsi abbia la sua. Ecco le principali:

Era del mondo, propria degli Ebrei che comincia 3761: per altri 4004 anni, avanti G. C.

Era di Abramo, che partendo dalla vocazione di questo patriarca, comincia 2017 prima dell'era cristiana.

Era di Nabonassarro, che comincia il 26 febbraio, 747 avanti G. C.; adoprata dagli astronomi Ipparco e Tolomeo e seguita dai Babilonesi, Caldei ed Egiziani.

Era delle Olimpiadi, istituita dai Greci e abolita verso la fine del quarto secolo dopo G. C. Muove dall'anno 776 avanti la nostra era volgare.

Era della fondazione di Roma: conta dal 21 aprile 753 avanti G. C.

Era di Alessandro il Grande o dei *Lagidi*, che comincia dalla morte di quel principe, avvenuta il 12 novembre 324 anni av. G. C.

Era dei Seleucidi, detta anche d'Alessandro, dei Greci e dei Siro-Macedoni. L'anno 312 avanti G. C. è il suo primo.

(1) Schloetser, Discors. prep. C. VII.

Era di Dionigi, astronomica, formata di anni solari fisai, di dodici mesi cadauno; principia il 24 giugno 283 avanti G. C.

Era di Tiro, dall'anno 125 prima di G. C.

Era Cesariana di Antiochia, che ha per punto di partenza l'anno 48 avanti G. C.

Era Giuliana, che data dalla riforma del calendario fatta da Giulio Cesare, 45 anni prima di G. C.

Era di Spagna che conta gli anni dalla conquista della Spagna fatta da Augusto, il 1 gennaio, 38 anni avanti G. C. Fu adoperata in esso paese fino a tutto il secolo decimoquinto.

Era Aziaca, quella cioè della battaglia di Azio: data dal 3 di settembre dell'anno 31 avanti G. C.

Era degli Augusti, iniziata l'anno 27 prima di G. C.

Era Cristiana, ossia della venuta di Gesù Cristo, incomincia l'anno della nascita del Salvatore, cioè l'anno 4004, secondo i calcoli del dotto Usserio, seguito dai più, o esattamente dal Bossuet nel suo *Discorso sopra la storia universale*. Questa raramente adoprano gli Orientali nei loro atti pubblici: gli Occidentali la segunno pressochè tutti. Venne introdotta in Italia nel sesto secolo da Dionigi il Piccolo.

Era di Costantinopoli usata dal clero greco dalla metà del settimo secolo in poi. Risale alla creazione del mondo, che secondo i loro calcoli conterebbe 5508 anni avanti la venuta di Gesù Cristo. I Russi la seguirono fino al regno di Pietro il Grande.

Era di Diocleziano o *dei Martiri*, che data dal principio dell'impero di questo imperatore, che fu l'anno 284 dopo Gesù Cristo.

Era degli Armeni che si diparte dall'anno 552 di G. C.

Era di Jezdegird, nipote di Cosroe re di Persia, cominciante l'anno 632. La seguono i Persiani, che la riformarono nel 1075, e preso il nome di *Gelalea* o *Malalea*.

Era dell'Egira. Questa conta dal giorno 16 luglio 622 dell'Era cristiana, in cui Maometto fuggì dalla Mecca a Medina. Gli anni di essa sono ero lunari, ed è seguita dagli Arabi o Maomettani.

Era della Repubblica francese, che computa gli anni dal 22 settembre 1792. Gli anni di essa eran di dodici mesi di trenta giorni l'uno, più cinque giorni detti complementarii, e sei quando l'anno cadeva bisestile. Il mese partivasi in tre decadi di dieci giorni ciascuna. Questo calendario restò fino al primo gennaio 1806.

L'epoca del principio dell'anno ha variato a seconda dei luoghi o dei tempi. Le ricerche fatte in tal proposito dai PP. Benedettini si possono compendiare così:

Dalla riforma del calendario fatta da Giulio Cesare, l'anno romano cominciava il primo di gennaio. Le chiese della Gallia aprivan l'anno il giorno della festa di Pasqua, da loro celebrata il 25 di marzo, fino al concilio di Nicea, l'anno 325. Nel quinto secolo, i Franchi che cominciavan l'anno il primo marzo introdussero il loro costume, che da tutti però non fu abbracciato.

Dal sesto secolo in poi principiavasi l'anno talvolta il primo di gennaio, tal altra il 25 dicembre; ma quest'ultimo modo fu più spesso seguito dal tempo di Carlomagno sino alla metà del decimo secolo. Però intervenne un'ordinanza nel 1563 che stabilì per legge il principio dell'anno al primo di gennaio.

In Italia si introdusse la data del 25 dicembre sino al VI secolo. Vi si attenne anche la Germania da Carlomagno in poi. Donde nasce forse l'uso di fare a Natale quei regali, che in Francia si fanno pel capodanno.

In Fiandra nel decimo o undecimo secolo si cominciava l'anno il giorno di Natale, o l'epoca della Pasqua si prese dappoi.

La Spagna cominciavalo dal 25 decembre, nè l'Aragona vi si uniformò se non nel 1350.

I Greci dopo adottato la data del 25 marzo, ripresero quella del primo settembre, tenuta dai Russi fino a Pietro il Grande.

L'anno dei Russi comincia adesso dodici giorni dopo il nostro. Quando noi contiamo il primo gennaio, essi son sempre al 20 dicembre, dell'anno innanzi.

FATTI PRINCIPALI DELLA STORIA ANTICA

Epoca del diluvio secondo i cronologi sacri avanti G. C.	2037
Yao imperatore chinese	2357
Belo re d'Assiria	2131
Nascita d'Abramo	2145
Regno di Nino in Assiria	2080
Invasione dei re pastori in Egitto	2082
Imperio d'Assiria secondo Diodoro Siciliano	2037
Nascita d'Isacco	2044
Semiramide succede a Nino	2024
Nascita di Giacobbe	1985
Colonia d'Inaco a Argo	1970
Nascita di Giuseppe	1894
Morte di Giacobbe	1837
Amasi decimosesto re della decimasettima dinastia dei Faraoni in Egitto	1827
Diluvio di Ogige secondo Erodoto	1720
Colonia dei Pelasgi in Italia sotto Enotro	1700
Morte di Giuseppe	1784
Colonia di Cadmo in Beozia	1595
Colonia di Danao nell'Argolide	1586
Principio dell'epoche segnate nei marmi Arondelliani	1582
Diluvio di Deucalione in Tessaglia	1580
Regno di Sesostri in Egitto	1473
Regno di Perseo a Argo	1456
Regno di Minosse secondo i marmi Arondelliani	1432
Pelope in Grecia	1422
Spedizione degli Argonauti	1263
Colonia di Evandro in Italia	1240
Presa di Troia (1209 giusta i marmi Arondelliani)	1280
Fondazione presunta di Cartagine	1227
Morte di Codro ultimo re di Atene	1092
Morte del re David	1015
Morte di Salomone	975
Epoca di Esiodo	930
Epoca di Omero secondo i marmi Arondelliani	907
Morte di Licurgo	841
Fondazione di Roma secondo Varrone	753
Solone a Atene	638
Il tempio di Gerusalemme distrutto da Nabucodonosor	588
I Focesi fondan Marsiglia	600
Pisistrato tiranno d'Atene	560
Confucio nella China	551
Ciro prende Babilonia	537
Principio della repubblica romana	509
Istituzione dei Tribuni a Roma	493
Battaglia di Maratona	490
Battaglia delle Termopile e di Salamina	480
Battaglia di Platea	479
Eschilo e Sofocle	460
Viaggio d'Erodoto in Egitto	453
Morte di Pindaro	435
Guerra del Peloponneso per 27 anni	431
Peste di Atene	430
Morte di Pericle	429
Ritirata dei diecimila	401
Morte di Socrate	400
Morte di Tucidide	391
I Galli prendon Roma	390
Battaglia di Leuttra	371
Battaglia di Mantinea — Morte di Epaminonda	363
Filippo re di Macedonia	360
Guerra sociale in Italia	358
Morte di Platone	347
Battaglia di Cheronea	338
Alessandro il Grande re di Macedonia	336
Fondazione di Alessandria	331
Morte di Alessandro il Grande	324
Regno dei Seleucidi a Babilonia	312
Battaglia d'Isso — Morte di Antigono	301
Spedizione dei Galli in Grecia	278
Traduzione in greco dei libri ebraici	276
Prima guerra punica	264
Dinastia degli Tsing nella China	248
Seconda guerra punica	218
Battaglia di Canne	216
Dinastia degli Han nella China	206
Battaglia di Zama	202
Antioco disfatto dai Romani	190
Sparta distrutta da Filopemene	188
Morte di Annibale	183
Giuda Maccabeo generale dei Giudei	166
Distruzione di Cartagine	146
Guerra di Numanzia	141
Guerra degli Schiavi in Sicilia	133
Conquista della Gallia narbonese	121
Guerra di Giugurta	111
Vittoria di Mario ad Aix in Provenza sui Cimbri e i Teutoni	102
Proscrizioni di Mario	87
Morte di Mario — Proscrizioni di Silla	86
Rivoluzione degli Schiavi in Italia alla condotta di Spartaco	73
Congiura di Catilina	63
Triumvirato di Cesare, Pompeo e Crasso	60
Conquista della Gallia fatta da Cesare dopo nove anni di guerra	50
Battaglia di Farsalia	48
Riforma del calendario romano detta Giuliana perchè fatta da Giulio Cesare	46
Morte di Cesare — Triumvirato di Ottavio, Antonio e Lepido	44
Battaglia d'Azio	31
Morte di Antonio e di Cleopatra	30
Fine della repubblica romana	27
Giuochi secolari fatti celebrare a Roma da Augusto	17

Nascita di G. C. a Betteleemme 1

Dopo G. C.

Sconfitta di Varo 9
Morte di Germanico 19
Crocifissione di G. C. 33
Incendio di Roma per 9 giorni 64
Tito prende Gerusalemme 70
Eruzione del Vesuvio — Morte di Plinio il vecchio 79
Rivoluzione, soggiogamento e dispersione degli Ebrei 133
Origene e Tertulliano 207
I Romani vincono i Franchi presso Magonza 241
Peste nell'impero romano 253
I Franchi nelle Gallie, in Italia e nella Spagna 252
Sant' Antonio nei deserti d' Egitto 270
Aureliano prende Palmira 273
Probo concede delle terre ai Franchi nelle Gallie 283
Traslocamento della sede del romano impero a Costantinopoli 330
Morte di s. Paolo, primo eremita 343

FATTI PRINCIPALI DELLA STORIA DELL' ETÀ DI MEZZO

Irruzione dei Borgognoni nell' impero 370
Strage di Tessalonica 390
Prima invasione di Alarico re dei Visigoti 395
Invasione di Radagasio re degli Svevi 406
I Barbari devastan le Gallie 407
Alarico prende Roma 410
I Visigoti si stabiliscono nella parte meridionale delle Gallie 419
Principio del regno di Borgogna 413
Regno degli Svevi nella Spagna 419
I Vandali in Affrica 429
Invasione di Attila re degli Unni 433
Regno di Cartagine 439
Attila battuto presso Chalons sulla Marna 451
Morte di Attila 453
Presa di Roma per Genserico re dei Vandali 455
Discesa dei Sassoni in Inghilterra 455
Fine dell' impero occidentale 476
Roma presa dagli Eruli 476
Clodoveo invade le Gallie e sua vittoria a Soissons 486
Sua vittoria a Tolbiaco e sua conversione al cristianesimo 496
Pubblicazione del codice di Giustiniano 529
Belisario distrugge il regno di Cartagine 534
Invasione dei Franchi in Italia 539
Belisario vince i Persiani 543
Spedizione dei Franchi in Ispagna 5?3
Totila re de' Goti saccheggia Roma 547
Invasione dei Bulgari 593
Invasione dei Lombardi in Italia 568
Nascita di Maometto 569
Gli Avari sotto le mura di Costantinopoli 610
Era dell' Egira o fuga di Maometto 622
Morte di Maometto 632
Omar conquista l' Egitto 638
I Danesi in Inghilterra 660
Dinastia degli Ommiadi 660
Elezione del primo Doge di Venezia 704
Gli Arabi conquistan la Spagna 711
Carlo Martello governa la Francia 716
Pelagio primo re delle Asturie 718
Il papa Gregorio II ottiene l' intendenza amministrativa di Roma 726
Dinastia dei Califfi Abassidi 747
Pipino il piccolo unto re di Francia 751
Guerre di Carlomagno contro i Sassoni 772
Distruzione del Regno lombardo 774
Battaglia di Roncisvalle 778
Guerra dell' Eptarchia in Inghilterra 780
Sollevazione del Sassone Vitichindo e suo soggiogamento 785
Sottomissione della Baviera 787
Guerra contro gli Unni 796
Carlomagno proclamato imperator d' Occidente a Roma 800
Prima invasione dei Normanni in Francia 800
Morte di Carlomagno 814
Ludovico Pio dona al Papa la città e ducato di Roma 817
Principio del regno di Alemagna 843
Egberto re di tutta l' Inghilterra 827
Invasione dei Danesi in Inghilterra 837
Formazione del regno di Provenza 855
Scisma della chiesa greca dalla latina, e fondazione della monarchia russa da Rurik 862
Carlo il Calvo invade l' Italia 875
In Inghilterra comincia il catasto 880
Elevazione dei Fatimiti al califfato d' Affrica 909
Sveno re di Danimarca proclamato re d' Inghilterra 1014
I Normanni conquistan la Puglia 1016
Guittone d' Arezzo sostituisce le note alle lettere per la musica 1028
Origine del regno di Napoli 1053
Battaglia di Hastings e conquista dell' Inghilterra fatta dai Normanni 1066
I Turchi Selgiucidi conquistano la Palestina 1070
Guerre tra il Sacerdozio e l' Impero 1073
Principio delle guerre tra la Francia e l' Inghilterra 1087
Concilio di Clermont e origine delle Crociate 1095
Prima Crociata, conquista di Gerusalemme e principio di questo regno 1099
Principio delle Repubbliche italiane 1130

Il diritto romano rimesso in vigore in Italia 1116
Fondazione dell' ordine de' Templari 1118
Pace di Worms, che pon fine alla lite delle investiture 1122
Stabilimento dei Comuni in Francia sotto Luigi VI 1130
Ruggero II primo re delle due Sicilie 1130
Fondazione del regno di Portogallo sotto Alfonso I 1139
Seconda crociata con a capi Luigi VI di Francia e Corrado III imp. 1147
L' Austria eretta in ducato 1156
La Sardegna eretta in regno 1164
Federigo Barbarossa prende Roma 1167
Lega lombarda 1168
Enrico II d' Inghilterra s' impadronisce dell' Irlanda 1172
Saladino si fa Sultano di Egitto 1174
Fine delle guerre tra Francia e Inghilterra 1177
Terza crociata, capi Federigo Barbarossa, Filippo Augusto e Riccardo Cuor-di-leone 1189
La Boemia è creata regno 1198
Quarta crociata, guidata da Baldovino conte di Fiandra, Bonifazio marchese di Monferrato e Dandolo Doge di Venezia 1202
Il re d' Inghilterra perde la maggior parte delle sue province di Francia 1203
Presa di Costantinopoli 1204
Battaglia di Bouvines guadagnata da Filippo Augusto contro l' imp. Ottone e il conte di Fiandra 1214
Gengis-Kan prende Pechino 1215
Quinta crociata capitanata da Giovanni di Brienna re di Gerusalemme e Andrea II d' Ungheria 1217
Costituzione ungherese 1222
Sesta crociata guidata dall' imp. Federigo II 1228
Invasione dei Mogolli in Europa 1238
Lotte dei Guelfi e Ghibellini in Italia 1238
Settima Crociata condotta da s. Luigi 1248
Principio del regno dei Mamelucchi in Egitto e in Siria 1254
Bagdad presa dai Tartari 1258
Fine dell' impero latino a Costantinopoli 1261
Carlo d' Angiò conquista il regno di Napoli: battaglia di Benevento 1266
Ultima crociata e morte di s. Luigi a Tunisi 1270
Rodolfo di Absburg, primo della casa d' Austria eletto imp. di Germania 1273
Filippo l' Ardito cede il contado venesino al Pontefice 1274
Vespri siciliani 1282
I Cavalieri Teutonici conquistan la Prussia 1283
Caduta della repubblica di Pisa 1284
I Franchi abbandonan la Siria 1291
Fondazione dell' impero turco 1300
Querele fra Bonifazio VIII e Filippo il Bello 1301
Roberto Bruco solleva la Scozia 1306
Guglielmo Tell: origine della Confederazione elvetica 1307
Traslazione della Sede pontificia ad Avignone 1309
Gli Ospitalieri conquistan Rodi 1310
Condanna dei cavalieri Templari 1311
Legge salica escludente le donne dal trono di Francia 1317
Mosca dichiarata capitale della Russia 1328
Invenzione della polvere da cannone per Bertoldo Schwarts 1330
Guerra tra Francia e Inghilterra 1337
Cannoni impiegati la prima volta in Francia 1338
Disfatta di Crecy 1346
Gli Inglesi assediano e prendono Calais } 1347
Cola di Rienzi solleva Roma }
Peste detta di Firenze 1348
Disfatta di Poitiers: re Giovanni prigioniero degli Inglesi 1356
Pace tra Francia e Inghilterra } 1360
Amuratte I piglia Andrinopoli }
Tamerlano comincia le sue conquiste in Oriente 1370
Principio della dinastia degli Stuardi in Iscozia 1371
Gl' Inglesi cacciati dal Poitu 1372
Ritorno dei Papi a Roma 1377
Battaglia di Nicopoli in Ungheria contro Bajazzette I 1396
Pisa sottomessa dai Fiorentini 1406
Guerra civile in Francia 1410
E coll' Inghilterra: battaglia di Azincourt 1415
Il re di Francia cede la sua corona a quel d' Inghilterra 1420
Gl' Inglesi assediano Orleans: Giovanna di Arco 1429
Carlo VII riprende Parigi e ne caccia gl' Inglesi 1436
Invenzione della stampa 1440
Maometto II prende Costantinopoli: fine dell' impero d' Oriente } 1453
Guerre della Rosa bianca e della Rosa rossa in Inghilterra }

FATTI PRINCIPALI DELLA STORIA MODERNA

Istituzione delle poste in Francia per Luigi XI 1464
I Tudor salgono al trono d' Inghilterra 1485
Gli Spagnuoli prendon Granata ai Mori } 1492
Prima scoperta di Cristoforo Colombo }

Carlo VIII muove al conquisto di Napoli 1494
Spedizione di Luigi XII contro l'Italia 1499
Guerra tra Francesi e Spagnuoli 1501
Lega di Cambray contro Venezia 1508
Vittoria di Luigi XII a Agnadello 1509
E di Ravenna
L'impero germanico diviso in dieci circoli } 1512
Giacomo IV re di Scozia sconfitto e ucciso a Plowden 1513
Battaglia di Marignano e conquista fatta dei Francesi del Ducato di Milano 1515
Concordato tra Francesco I e Leon X 1516
Lutero predica la riforma 1517
I Turchi assediano e prendono Rodi 1522
Sconfitta di Pavia, e Francesco I prigioniero 1525
Trattato di Madrid tra Carlo V e Francesco I 1526
Presa e sacco di Roma: prigionia di Clemente VII 1527
Pace di Cambray tra Francesi e Imperiali
Assedio di Firenze } 1529
Battaglia di Cavinana e caduta della repubblica fiorentina 1530
Calvino — Enrico VIII riconosciuto capo supremo della Chiesa inglese 1534
Ricominciano le guerre tra Francesco I e Carlo V 1536
Apertura del Concilio di Trento 1545
Congiura dei Fieschi a Genova 1547
Le truppe di Solimano invadono l'Ungheria 1551
Abdicazione di Carlo V in favore di suo figlio e fratelli 1556
Principio delle guerre di religione fra Cattolici e Ugonotti in Francia 1562
I Turchi assedian Malta 1565
Battaglia navale di Lepanto 1571
Strage della notte di s. Bartolommeo 1572
La Lega 1576
Condanna e morte di Maria Stuarda 1587
Distruzione della *grande armata* spedita contro l'Inghilterra 1588
Assassinio di Enrico III 1589
Abiura e coronazione di Enrico IV 1593
Editto di Nantes 1598
L'Inghilterra stabilisce la Compagnia dell'Indie orientali 1600
Esaltazione degli Stuardi al trono d'Inghilterra 1603
Cacciata dei Mori dalle Spagne 1610
La casa di Brandeburgo ottiene il Ducato di Prussia
Principio della guerra dei 30 anni } 1618
Il cardinal Richelieu ministro 1624
Presa della Roccella 1628
Conquista della Savoia 1630
Vittorie di Gustavo Adolfo 1631
Peste in Italia 1630
Guerra tra Francia e Austria 1635
Il Portogallo si stacca dalla Spagna 1640
Il re Carlo I e il Parlamento d'Inghilterra in guerra fra loro 1642
Battaglia di Rocroy vinta dal gran Condé 1643
Pace di Westfalia e fine della guerra dei 30 anni 1648
Carlo I decapitato: l'Inghilterra repubblica 1649
Pace dei Pirenei tra Francia e Spagna 1659
Gli Stuardi risalgono il trono inglese 1660
Guerra fra l'Inghilterra e l'Olanda 1665
Tekeli solleva l'Ungheria 1677
Pace di Nimega tra Francia, Olanda, Spagna e l'Impero 1678
Pietro Czar di Russia 1682
Assedio di Vienna e vittorie di Giovanni Sobieski 1683
I Francesi bombardan Genova 1684
Revoca dell'editto di Nantes 1685
Lega di Augusta contro Luigi XIV 1686
La corona d'Ungheria passa all'Austria 1687
Il principe di Oranges re d'Inghilterra 1689
Battaglia di Staffarda 1690
Vittoria a Marsiglia 1693
Stabilimento della Banca di Londra 1694
Carlo XII re di Svezia 1697
Estinzione della linea austriaca-spagnuola, guerra della successione 1700
Battaglia di Friedlingen vinta da Villars sopra gli Imperiali 1702
Fondazione di Pietroburgo 1703
Gl'Inglesi si impadroniscono di Gibilterra 1704
Battaglia di Cassano ove Vandome vince il principe Eugenio 1705
Il principe Eugenio vince a Torino 1706
Unione dei Regni d'Inghilterra e di Scozia 1707
Carlo XII vinto dai Russi a Poltava 1709
Pace di Utrecht tra la Francia, la Spagna e gli alleati
Federigo il Grande re di Prussia
Giorgio I, primo re d'Inghilterra della casa d'Annover } 1714
Guerra tra Venezia e il Turco, questi conquista la Morea 1715
Battaglia di Belgrado vinta sui Turchi dal principe Eugenio 1717
I Corsi si ribellan contro Genova 1729
Stanislao Leczinski eletto re di Polonia e detronizzato — Guerra tra l'Austria e la Francia 1733
Vittorie di Parma e Guastalla 1734
Guerra della Russia contro la Porta 1736
Pace di Vienna fra la Francia e l'Imperatore 1738

Pace di Belgrado fra l'Imperatore, la Russia e il Turco 1739

Estinzione della linea d'Absburg pella morte di Carlo VI. Esaltazione di Maria Teresa al trono imperiale e guerre di successione 1740

Discesa in Iscozia del Pretendente e sua disfatta a Culloden
Promozione della casa di Lorena al trono imperiale } 1745

Genova scaccia gli Austriaci 1746

Pace generale di Aquisgrana 1748

Guerra nell'Indie tra Francia e Inghilterra 1756

Terremoto di Lisbona
Presa di Porto Maone } 1755

Battaglia di Praga
Attentato di Damiens } 1757

Patto di famiglia tra i Borboni di Francia, di Spagna, di Napoli e di Parma 1761

Pace di Parigi 1763

Cessione della Corsica alla Francia 1767

Rivolta a Copenaga e a Stokolm
Primo smembramento della Polonia } 1772

Clemente XIV sopprime la compagnia di Gesù 1773

Principio delle ostilità fra l'Inghilterra e l'America 1775

Le Colonie americane si dichiarano indipendenti sotto il nome di Stati-Uniti 1776

Giuseppe II imperatore 1780

L'Inghilterra riconosce l'indipendenza degli Stati-Uniti 1782

Pace di Versailles fra l'Inghilterra, Francia e Spagna 1783

Rivoluzione in Olanda 1788

Primi turbamenti politici in Francia 1789

Confederazione dei Belgi — Leopoldo I imperatore 1790

Luigi XVI accetta la costituzione di Francia 1791

La repubblica proclamata in Francia, il re mandato a morte, confederazione dell'Europa contro la Francia 1793

Napoleone Bonaparte generale in capo dell'esercito d'Italia
Diversi trattati di pace tra la Francia e l'Europa } 1796

La Lombardia e l'isole veneziane in poter della Francia 1797

I Francesi conquistan l'Egitto 1798

Gl'Inglesi s'impadroniscono del regno di Misore e fanno morire Tippoo-Seyb
Governo consolare in Francia } 1799

I Francesi sgombran l'Egitto: pace di Amiens 1802

Bonaparte console a vita: comizi di Lione 1802

I Maratti vinti dagl'Inglesi che occupano Agra e Delhi 1803

Napoleone imperator dei Francesi e re d'Italia. Cessa l'impero di Germania, comincia quello d'Austria. Pace di Presburgo 1805

Battaglia di Trafalgar, di Caldiero, di Austerlitz 1805

Russia e Prussia guerreggian la Francia. Battaglia di Jena. Confederazione del Reno 1807

Guerra di Spagna 1808

E dell'Austria. Pace di Vienna 1809

Sterminio dei Mamelucchi in Egitto 1811

Guerra di Russia 1812

Battaglia di Lipsia 1813

Napoleone abdica e si ritira all'isola dell'Elba 1814

Ritorno di Napoleone. Battaglia di Waterloo. Napoleone a s. Elena. Santa alleanza 1815

Proibizione del traffico dei negri. 1815

Sollevazioni di Spagna, d'Italia, di Grecia, di s. Domingo 1820

Morte di Napoleone 1821

Emancipazione di s. Domingo 1822

Convenzione tra Francia, Russia e Inghilterra circa gli affari di Grecia. Battaglia di Navarrino 1827

Indipendenza greca 1828

Trattato di pace a Andrinopoli fra Russi e Turchi 1829

Spedizione della Francia contro Algeri. Le tre giornate di Luglio a Parigi. Innalzamento della casa d'Orleans. Moti di tutta l'Europa 1830

Insurrezione di Bologna 1831

E del general s. Anna al Messico
I Francesi occupano Ancona } 1832

Sbarco dei Russi in Turchia 1833

Don Miguel in Portogallo e Don Carlos 1834

Mehemet Alì occupa la Siria 1832

Trattato della quadruplice alleanza per la pacificazione dell'Oriente fra Inghilterra, Austria, Prussia e Russia da una parte e la Turchia dall'altra ad esclusion della Francia 1840

Il Pascià è ridotto all'Egitto 1841

Nuova costituzione in Grecia 1844

Esaltazione di Pio IX al soglio pontificio 1846

Rivoluzione a Parigi e proclamazione della repubblica
Moti per tutta Europa } 1847

Costituzione negli stati d'Italia
Guerra dell'indipendenza
Battaglia di Goito
Insurrezione in Ungheria } 1849

La Costituente italiana e la Repubblica romana	1848
Le armi straniere restaurano gli antichi domicii in Italia	
Carlo Alberto abdica. Pace fra Piemonte e Austria	
Anche in Ungheria sono compressi i moti d'indipendenza	
Scoperta delle miniere d'oro in California	
Colpo di stato del Presidente della Repubblica francese	1851
Napoleone III assume il nome d'imperatore e dà la costituzione	1852
Battaglia di Buenos Ayres e caduta di Rosas	
Guerra tra la Porta e la Russia pei principati danubiani	1853
Inghilterra e Francia alleate contro la Russia. Bombardamento di Sebastopoli: battaglia dell'Alma	1854
Statuto in Danimarca	
Pace di Parigi fra le potenze alleate e la Russia	1856
Spedizione inglese in China, presa di Canton	
Insurrezione indiana a Delhi e massacro degl'Inglesi	1857
Macchina infernale di Orsini contro Napoleone III	1858
Telegrafi sottomarini	
Nuovi moti d'indipendenza in Italia. L'Austria rompe guerra al Piemonte: la Francia alleata col Piemonte: Vittorie di Palestro, di Magenta, di Malegnano	1859
L'Austria ridotta al solo Veneto	
Spedizione franco-ispana nella Cochinchina, e franco-inglese in China	
Guerra della Spagna contro il Marocco	
Rivoluzione in Sicilia: vittorie di Garibaldi — Gli stati d'Italia si danno a Vittorio Emanuele	1860
I Cristiani massacrati dai Musulmani in Siria	
Le truppe anglo-francesi occupano Pechino	
Il regno d'Italia	1861

TAVOLE CRONOLOGICHE

Re del Lazio

	av. G. C.
Giano	1451
Saturno	1415
Pico	1382
Fauno	1333
Latino	1301
Enea	1235
Ascanio	1178
Silvio Postumo	1138
Enea Silvio	1107
Latino Silvio	1078
Alba Silvio	1038
Episto Silvio	976
Capi Silvio	952
Carpento Silvio	912
Tiberio Silvio	911
Archippo Silvio	904
Arencalo Silvio	868
Aventio Silvio	844
Proca Silvio	813
Amulio Silvio	793

Re di Roma

	creato	morto
Romolo	753	715
Numa Pompilio	714	671
Tullio Ostilio	671	638
Anco Marzio	638	614
Tarquinio Prisco	614	578
Servio Tullio	578	534
Tarquinio il superbo	534	509

Imperatori Romani

	avanti G. C.	dopo G. C.
Augusto	creato 30	morto 14
Tiberio	dopo G. C. 14	37
Caligola	37	41
Claudio	41	54
Nerone	54	68
Galba, Ottone, Vitellio	68	69
Vespasiano	69	79
Tito	79	81
Domiziano	81	96
Nerva	96	98
Traiano	98	117
Adriano	117	138
Antonino	138	161
Marco Aurelio	161	180
Comodo	180	193
Pertinace, Didio, Albino, Nigro	193	193
Settimio Severo	193	211
Caracalla e Geta	211	217
Macrino	217	
Eliogabalo	217	222
Alessandro Severo	222	235
Massimino I	235	238
I due Gordiani, Massimo, Balbino	238	
Gordiano III	238	244
Filippo	244	249
Decio	249	251
Gallo	251	253
Emiliano	253	
Valeriano	253	260
Gallieno; i 30 tiranni	260	268

Claudio	268		270
Aureliano	270		275
Tacito		276	
Probo	276		282
Caro	282		283
Carino e Numeriano	283		284
Diocleziano	284	abd.	305
Massimiano Ercole associato a Diocleziano	286		305
Costanzo Cloro } succeduti a Diocleziano	305		306
Galerio } succeduti a Diocleziano		311	
Massenzio	306		312
Massimino II	305		313
Costantino I	306		337
Licinio	307		323
Costantino II	337		340
Costante I	337		350
Costanzo	337		361
Giuliano apostata	361		363
Gioviano	363		364
Valentiniano I	364		375
Valente	364		378
Graziano	375		383
Massimo	383		388
Valentiniano II	383		392
Teodosio I	379		395

Impero romano d'Occidente

Onorio	395		423
Valentiniano III	424		455
Petronio Massimo		455	
Avito	455		456
Majorano	457		461
Severo III	461		465
Interregno	465		467
Antemio	467		472
Olibrio		472	
Glicerio	473		474
Giulio Nipote	474		475
Romolo Augustolo	475		476

Fine dell'impero d'Occidente

Odoacre Erulo re d'Italia	476		493

Impero romano d'Oriente

Arcadio	395		408
Teodosio II il giovane	408		450
Marziano	450		457
Leone I il Trace	457		474
Leone II il giovane		474	
Zenone	474		491
Anastasio	491		518
Giustino I	518		527
Giustino II	565		578
Tiberio II	578		582
Maurizio	582		602
Foca	602		610
Eraclio	610		641
Eraclio Costantino		641	
Eracleone		642	
Costante II	641		668
Costantino III	668		685
Giustiniano II	685		695
Leonzio	695		698
Absimaro Tiberio	698		705
Giustiniano II ristabilito	705		711
Filippico Bardane	711		713
Anastasio II	713		716
Teodosio III	716		717
Leone III Isaurico	717		741
Costantino IV Copronimo	741		775
Leone IV Cazaro	775		780
Costantino V	780		797
Irene madre di lui	797		802
Niceforo	802		811
Storace	811		811
Michele I Curopalata	811	dep.	813
Leone V l'Armeno	813		820
Michele il Balbo	820		829
Teofilo	829		842
Michele III l'ubriaco	842		867
Basilio il Macedone	867		886
Leone VI il filosofo	886		911
Alessandro	911		912
Costantino VI Porfirogenito	912		919
Romano I Lecapeno ed i suoi tre figliuoli Cristoforo, Stefano e Costantino VII	919		945
Costantino VI di nuovo	945		959
Romano II	959		963
Niceforo Foca	963		969
Giovanni Zimisce	969		976
Basilio II e Costantino VIII	976		1028
Romano III Argiro	1028		1034
Michele IV il Paflagonico	1034		1041
Michele V Calafate	1041	dep.	1042
Zoe e Costantino IX Monomaco	1042		1054
Teodora sorella di Zoe	1054		1056
Michele VI Stratiotico	1056	abd.	1057
Isacco Comneno	1057	abd.	1059
Costantino X Duca	1059		1067
Eudossia con Michele VII Parapinace, Andronico e Costantino XI suoi figliuoli	1067		1068
Romano IV Diogene	1068		1071
Michele Parapinace solo	1071	abd.	1078
Niceforo Botoniate e Niceforo Briennio	1078		1081
Alessio I Comneno	1081		1118
Giovanni Comneno	1118		1143
Emanuele Comneno	1143		1180
Alessio II Comneno	1180		1183
Andronico I Comneno	1183		1185
Isacco II l'Angelo	1185	dep.	1195

Alessio III l' Angelo	1195	dep.	1203
Isacco II l' Angelo ristabilito	1203		1204
Alessio IV con suo padre			
Alessio V Duca Marzuflo		1204	

Imperatori Franchi a Costantinopoli

Baldovino I conte di Fiandra	1204		1206
Enrico	1206		1216
Pietro de Courtenay	1216		1218
Roberto de Courtenay	1218		1228
Baldovino II	1228	dep.	1261
Giovanni di Brienne tutore di Baldovino II 1228 e imperatore	1231		1237

Imperatori greci a Nicea

Teodoro Lascari	1206		1222
Giovanni Duca Vatace	1222		1255
Teodoro Lascari II	1255		1259
Giovanni Lascari	1259	dep.	1261
Michele Paleologo a Nicea		1260	
a Costantinopoli	1261		1282

Ripigliano gl' imperatori a Costantinopoli

Andronico II Paleologo	1282	dep.	1328
Andronico III	1328		1341
Giovanni I Paleologo	1341		1347
	e 1355		1391
Giovanni Cantacuzeno	1347	abd.	1355
Matteo Cantacuzeno	1355	abd.	1356
Emanuele Paleologo	1391		1425
Giovanni II Paleologo assoc.	1399	abd.	1402
Giovanni III Paleologo	1425		1448
Costantino XII Paleologo	1448		1453

Nel 1453 i Turchi si impadroniscono di Costantinopoli.

Re crociati di Gerusalemme

Goffredo di Buglione	1099	1100
Baldovino I	1100	1118
Baldovino II	1118	1131
Folco	1131	1143
Baldovino III	1143	1162
Amauri I	1162	1173
Baldovino IV	1173	1185
Baldovino V	1185	1186
Guido di Lusignano	1186	1192

Questi fonda il regno di Cipro

Enrico	1192	1197
Amauri II	1197	1205
Giovanni di Brienne	1205	1237

I cristiani son cacciati di Palestina

Imperatori e re d' Italia

Carlo Magno re dei Longobardi		774	
coronato imperatore	800		814
Pipino re d' Italia	781		810
Bernardo re d' Italia	810		818
Luigi il Buono associato all' impero	813		840
Lotario associato dall' 817	840		855
Luigi II associato dall' 850	855		875
Carlo il Calvo	875		877
Carlomanno re d' Italia	877		880
Vacanza dell' impero	877		880
Carlo il Grosso	880		888
Guido di Spoleto re	888	imp.	891
Berengario re	888	imp.	916
Lamberto imp. e re	891		898
Arnolfo imp. e re	896		899
Luigi III, re 899; imp.	901		905
Rodolfo di Borgogna re	921		926
Ugone	926		947
Lotario associato dal 931 re	947		950
Berengario II ed Alberto re	950		961

Imperatori e re di Germania

Carlo Magno imp.	800		814
Lodovico il Pio imp.	814		840
Lotario I imp.	817		855
Lodovico II imp.	855		875
Carlo il Calvo imp.	875		877
Lodovico il Tedesco primo re di Germania	817		876
Lodovico III il Sassone	876		882
Carlomanno re di Baviera	876		880
Carlo III il Grosso re di Svevia, dall' 882 di tutta la Germania	880	dep.	887
Arnolfo	887		899
Zventiboldo re di Lorena	895		900
Luigi IV il Fanciullo	899		911
Corrado il Salico	912		918
Enrico I l' Uccellatore	919		936
Ottone I	936		
Re d' Italia	951		
Imperatore	962		973
Ottone II	973		983
Ottone III creato imp. il 996	983		1002
Enrico II creato imp. il 1014	1002		1024
Corrado II creato imp. 1027 re di Borgogna 1033	1024		1039
Enrico III creato imp. 1046	1039		1056
Enrico IV creato imp. 1084	1056		1106
Enrico V creato imp. 1111	1106		1125
Lotario II creato imp. 1133	1125		1137
Corrado III	1138		1152
Federigo I creato imp. 1155	1152		1190

Enrico VI creato imp. 1191	1190	1197
Filippo di Svevia	1198	1208
Ottone IV creato imp. 1209	1208	1218
Federigo II creato imp. 1220	1212	1250
Corrado IV	1250	1254
Guglielmo	1247	1256
Grand' interregno 1254 o	1256	1273
Riccardo di Cornovaglia	1257	
Alfonso di Castiglia	1257	1273
Rodolfo I di Habsburg	1273	1291
Adolfo di Nassau	1292	1298
Alberto I d' Austria	1298	1308
Enrico VII di Lussemburgo creato imp. 1312	1308	1313
Luigi V il Bavaro creato imperatore 1328	1314	1347
Federigo III il Bello	1314	1330
Carlo IV di Boemia creato imp. 1355	1347	1378
Venceslao	1378	dep. 1400
Josse Marchese di Brandeburgo e di Moravia	1410	1411
Sigismondo creato imperatore il 1433	1411	1437
Alberto II d' Austria, come i successivi	1438	1439
Federigo III creato imperatore 1452	1440	1493
Massimiliano I	1493	1519
Carlo V	1519	abd. 1556
Ferdinando I	1556	1564
Massimiliano II	1564	1576
Rodolfo II	1576	1612
Mattia	1612	1619
Ferdinando II	1619	1637
Ferdinando III	1637	1657
Leopoldo I	1658	1705
Giuseppe I	1705	1711
Carlo VI	1711	1740
Carlo VII d' Annover	1742	1745
Francesco I di Lorena	1745	1765
Maria Teresa	1740	1780
Giuseppe II	1780	1790
Leopoldo II	1790	1792
Francesco II	1792	1835
Rinunzia al titolo di imperatore romano	1806	
Ferdinando I	1835	1848
Francesco Giuseppe I	1848	

ITALIA

Papi

1	S. Pietro	dal 34	al 66
2	S. Lino	66	78
3	S. Cleto	78	91
4	S. Clemente I	91	100
5	S. Anacleto	100	109
6	S. Evaristo	109	119
7	S. Alessandro	119	129
8	S. Sisto I	129	140
9	S. Telesforo	139	152
10	S. Igino	154	158
11	S. Pio I	156	168
12	S. Aniceto	159	173
13	S. Sotero	173	177
14	S. Eleutero	177	193
15	S. Vittore I	193	202
16	S. Zefirino	202	219
17	S. Calisto I	219	224
18	S. Urbano I	224	231
19	S. Ponziano	231	235
20	S. Antero	235	236
21	S. Fabiano	236	250
22	S. Cornelio	251	253
*	Novaziano		
23	S. Lucio	253	255
24	S. Stefano I	255	257
25	S. Sisto II	257	259
26	S. Dionigio	261	270
27	S. Felice I	272	274
28	S. Eutichiano	275	283
29	S. Caio	283	296
30	S. Marcellino	296	304
31	S. Marcello I	308	310
32	S. Eusebio	310	
33	S. Melchiade	311	314
34	S. Silvestro I	314	335
35	S. Marco	336	
36	S. Giulio I	337	352
37	S. Liberio	352	358
38	S. Felice II	355	
	Liberio di nuovo	358	366
39	S. Damaso I	366	384
*	Ursino		
40	S. Siricio	384	398
41	S. Anastasio I	398	401
42	S. Innocenzio I	402	417
43	S. Zosimo	417	418
44	S. Bonifazio I	418	422
*	Eulalio		
45	S. Celestino I	422	432
46	S. Sisto III	432	440
47	S. Leone I	440	461
48	S. Ilario	461	467
49	S. Simplicio	467	483
50	S. Felice III	483	492
51	S. Gelasio I	492	496
52	S. Anastasio II	496	498
53	S. Simmaco	498	514
*	Lorenzo		
54	S. Ormisda	514	523
55	S. Giovanni I	523	526

* *L' asterisco indica gli Antipapi.*

00	S. Felice IV	010		030
87	S. Bonifacio II	000		830
	* Dioscuro			
80	S. Giovanni II	830		030
80	S. Agabito I	830		030
00	S. Silverio	000		040
81	Vigilio	037-330		080
00	S. Pelagio I	880		000
08	S. Giovanni III	000		070
04	S. Benedetto I	073		070
08	S. Pelagio II	078		000
00	S. Gregorio I	080		004
07	Sabiniano	084		000
00	Bonifacio III		007	
00	Bonifacio IV	008		010
70	S. Adeodato I	010		010
71	Bonifacio V	018		003
70	Onorato I	000		030
73	Severino		040	
74	Giovanni IV	040		040
70	Teodoro I	040		040
70	S. Martino I	048		800
77	S. Eugenio I	000		007
78	Vitaliano	007		070
70	Adeodato II	070		070
80	Dono I	076		078
81	S. Agatone	070		082
80	S. Leone II	082		083
00	S. Benedetto II	084		080
84	Giovanni V	080		080
00	Conone	008		087
	* Pietro			
00	S. Sergio I	087		701
	* Teodoro			
07	Giovanni VI	701		700
00	Giovanni VII	·700		707
00	Sisinnio		708	
00	Costantino	708		710
01	S. Gregorio II	718		731
00	Gregorio III	731		741
03	S. Zaccaria	743		700
	Stefano II (non si conta perchè non consacrato)			
84	Stefano III	700		707
00	S. Paolo I	707		707
00	Stefano IV	708		770
	* Teofilatto			
	* Costantino Tiberio			
07	Adriano I	770		703
00	S. Leone III	708		816
00	Stefano V	810		817
100	S. Pasquale I	817		824
101	Eugenio II	804	807	
	* Zisimo			
100	Valentino		807	
103	Gregorio IV	807		844
104	Sergio II	844		847
	* Giovanni			
100	S. Leone IV	847		820

100	Benedetto III	000		850
	* Anastasio			
107	S. Niccolo I	808		867
100	Adriano II	867		872
100	Giovanni VIII	872		000
110	Martino II	000		884
111	Adriano III	884		880
110	Stefano VI	880		008
110	Formoso	001		000
	* Bonifazio VI			
114	Stefano VII	000		007
	* Romano			
113	Teodoro II		000	
110	Giovanni IX	000		800
817	Benedetto IV	000		003
110	Leone V		003	
110	Cristoforo	000		804
100	Sergio III	003		011
121	Anastasio III	011		018
100	Lando	013		014
100	Giovanni X	014		820
124	Leone VI	020		020
123	Stefano VIII	028		031
100	Giovanni XI	031		030
107	Leone VII	000		000
100	Stefano IX	038		840
100	Martino III	040		040
100	Agabito II	040		020
801	Giovanni XII	080		004
130	Benedetto V	004		000
133	Leone VIII (tenuto pel XV antipapa)	803		008
134	Giovanni XIII	000		070
130	Benedetto VI	070		074
	* Bonifazio VII			
130	Dono II	074		870
137	Benedetto VII	070		083
100	Giovanni XIV	080		000
130	Giovanni XV	000		000
140	Gregorio V	006		000
	* Giovanni XVI			
141	Silvestro II	000		1003
140	Giovanni XVII		1003	
143	Giovanni XVIII	1003		1000
144	Sergio IV	1000		1010
140	Benedetto VIII	1018		1024
	* Gregorio			
140	Giovanni XIX	1024		1033
147	Benedetto IX	1047		1040
	* Silvestro III			
	* Giovanni XX			
140	Gregorio VI	1044		1040
140	Clemente II	1048		1047
100	Damaso II		1000	
101	S. Leone IX	1040		1004
130	Vittore II	8020		1000
803	Stefano X	1007		1058
	* Benedetto X			
154	Niccolo II	1000		1061

156	Alessandro II	1061	1073
	* Cadaloo		
157	S. Gregorio VII	1073	1085
	* Guiberto		
158	Vittore III	1086	1088
159	Urbano II	1088	1099
160	Pasquale II	1099	1118
161	Gelasio II	1118	1119
	* Burdino		
162	Calisto II	1119	1124
163	Onorato II	1124	1130
164	Innocenzio II	1130	1143
	* Pier di Leone		
	* Gregorio		
165	Celestino II	1143	1144
166	Lucio II	1144	1145
167	Eugenio III	1145	1153
168	Anastasio IV	1153	1154
169	Adriano IV	1154	1159
170	Alessandro III	1159	1181
	* Ottaviano		
	* Guido di Crema		
	* Giovanni		
	* Lando		
171	Lucio III	1181	1185
172	Urbano III	1185	1187
173	Gregorio VIII	1187	
174	Clemente III	1187	1191
175	Celestino III	1191	1198
176	Innocenzo III	1198	1216
177	Onorato III	1216	1227
178	Gregorio IX	1227	1241
179	Celestino IV	1241	
180	Innocenzio IV	1243	1254
181	Alessandro IV	1254	1261
182	Urbano IV	1261	1264
183	Clemente IV	1265	1268
184	S. Gregorio X	1271	1276
185	Innocenzo V	1276	
186	Adriano V	1276	
187	Giovanni XXI	1276	1277
188	Niccolò III	1277	1280
189	S. Martino IV	1281	1285
190	Onorato IV	1285	1287
191	Niccola IV	1288	1292
192	S. Celestino V	abd. 1294	
193	Bonifacio VIII	1294	1303
194	S. Benedetto XI	1303	1304
195	Clemente V	1305	1314

In Avignone 1305

196	Giovanni XXII	1316	1334
197	Benedetto XII	1334	1342
198	Clemente VI	1342	1352
199	Innocenzo VI	1352	1362
200	S. Urbano V	1362	1370
201	Gregorio XI	1370	1378

In Roma

202	Urbano VI	1378	1389
	* Clemente VII (Roberto di Ginevra) in Avignone	1378	1394
	* Benedetto XIII (Pier-de Luna) idem	1394 dep.	1409
		e 1417 m.	1423
203	Bonifazio IX	1389	1404
204	Innocenzio VII	1404	1406
205	Gregorio XII	1406 dep.	1409
206	Alessandro V a Pisa	1409	1410
207	Giovanni XXIII a Pisa	1410 dep.	1415
	* Gilles de Mugnos		
208	Martino V	1417	1431
209	Eugenio IV	1431	1447
	* Amedeo di Savoia		
210	Niccola V	1447	1455
211	Calisto III	1455	1458
212	Pio II	1458	1464
213	Paolo II	1464	1471
214	Sisto IV	1471	1484
215	Innocenzio VIII	1484	1492
216	Alessandro VI	1492	1503
217	Pio III	1503	
218	Giulio II	1503	1513
219	Leone X	1513	1521
220	Adriano VI	1522	1523
221	Clemente VII	1523	1534
222	Paolo III	1534	1549
223	Giulio III	1550	1555
224	Marcello II	1555	
225	Paolo IV	1555	1559
226	Pio IV	1559	1565
227	S. Pio V	1566	1572
228	Gregorio XIII	1572	1585
229	Sisto V	1585	1590
230	Urbano VII	1590	
231	Gregorio XIV	1590	1591
232	Innocenzio IX	1591	
233	Clemente VIII	1592	1605
234	Leone XI	1605	
235	Paolo V	1605	1621
236	Gregorio XV	1621	1623
237	Urbano VIII	1623	1644
238	Innocenzio X	1644	1655
239	Alessandro VII	1655	1667
240	Clemente IX	1667	1669
241	Clemente X	1670	1676
242	Innocenzio XI	1676	1689
243	Alessandro VIII	1689	1691
244	Innocenzio XII	1691	1700
245	Clemente XI	1700	1721
246	Innocenzo XIII	1721	1724
247	Benedetto XIII	1724	1730
248	Clemente XII	1730	1740
249	Benedetto XIV	1740	1758
250	Clemente XIII	1758	1769

250	Clemente XIV	1769	1774
251	Pio VI	1775	1799
252	Pio VII	1800	1823
253	Leone XII	1823	1829
254	Pio VIII	1829	1830
255	Gregorio XVI	1831	1846
256	Pio IX	1846	

Re Longobardi d' Italia.

Alboino vincitore de' Gepidi chiamato da Narsete in Italia	568	573
Clefi	573	575
Governo dei 30 Duchi	575	584
Autari	584	590
Agilulfo	591	615
Adaloaldo	615	625
Arioaldo	625	636
Rotari	636	652
Rodoaldo	652	653
Ariberto I	653	661
Godiberto e Pertarito	661	662
Grimoaldo	662	671
Garibaldo	671	
Pertarito rimesso in trono	671	686
Cuniberto il Pio ass. dal 678	686	700
Luitperto	700	701
Ragimperto	701	
Ariperto II	701	712
Ansprando	712	
Luitprando	712	744
Ildebrando assoc. dal	736	744
Rachis	744 abd.	749
Astolfo	749	756
Desiderio	756	774
Adelchi assoc. dal	759 m.	788
Carlo Magno s'impadronisce del regno dei Longobardi.		

Regno delle due Sicilie

Ruggero I conte di Sicilia	1060	1101
Ruggero II	1101	1154
S' impadronisce della Puglia	1127	
Re di Puglia e Sicilia col nome di Ruggero I	1130	1154
Guglielmo I il malo	1154	1166
Guglielmo II il buono	1166	1189
Tancredi Conte di Lecce	1189	1194
Guglielmo III	1194	1194
Enrico V di Hohenstauffen	1189	1197
marito di Costanza	1186	
Federigo I come imp.	1198	1250
Corrado	1250	1254
Corradino	1254	1258
Manfredi	1258	1266
Carlo d' Angiò	1266	1285
perde la Sicilia	1282	

Re di Sicilia

Pietro d' Aragona	1282	1285
Giacomo	1285	1296
Federigo II (III d' Aragona)	1296	1336
Pietro II	1336	1342
Lodovico	1342	1355
Federigo III	1355	1377
Maria	1377	1402
Martino I	1402	1409
Martino II	1409	1412
Ferdinando I	1412	1416
Alfonso I	1416	1458
Giovanni I	1458	1479
Ferdinando II il Cattolico	1479	1516

Re di Napoli

Carlo II	1285	1309
Roberto	1309	1343
Giovanna I	1343	1382
Luigi	1352	1362
Carlo III	1382	1386
Ladislao	1386	1414
Giovanna II	1414	1435
Renato d' Angiò	1435	1442
Alfonso I di Sicilia sopra nominato, ottiene anche il regno di Napoli	1442	1458
Ferdinando I	1458	1494
Alfonso II	1494	1495
Federigo I	1496	1503
Ferdinando il Cattolico re di Sicilia sopra nominato, acquista anche il regno di Napoli col nome di Ferdinando III	1503	1516
Carlo V, come imp., IV come re di Napoli, II di Sicilia e I di Spagna	1516	1554
Filippo I, II di Spagna	1554	1598
Filippo II, III di Spagna	1598	1621
Filippo III, IV di Spagna	1621	1665
Carlo IV di Napoli, III di Sicilia, II di Spagna	1665	1700
Filippo IV, V di Spagna	1700	

Re di Napoli

Carlo d' Austria, V di Napoli, VI come imperatore,	1707
ottiene anche la Sicilia	1720

Re di Sicilia

Vittorio Amedeo di Savoia	1713

Re delle due Sicilie dalla Casa di Borbone

Carlo di Borbone figlio di Filippo V	1734		1759
Ferdinando IV di Napoli, III di Sicilia	1759		1799
Ristabilito		1802	
Giuseppe Bonaparte re di Napoli e Sicilia		1806	
Gioachino Murat		1808	
Ferdinando è ristabilito col titolo di Ferdinando I re delle due Sicilie	1815		1825
Francesco I	1825		1830
Ferdinando II	1830		1859
Francesco II	1859	dep.	1860

Duchi di Parma e Piacenza

Pier Luigi Farnese 1° duca	1545		1547
Ottavio Farnese	1547		1586
Alessandro Farnese	1586		1592
Ranuccio I	1592		1622
Odoardo	1622		1646
Ranuccio II	1646		1694
Francesco	1694		1727
Antonio	1727		1731
D. Carlo di Borbone	1731		1748
D. Filippo	1748		1765
Ferdinando	1765		1801
Luigi I	1801		1803
Cede Parma e Piacenza alla Francia e ottiene la Toscana col titolo di re di Etruria	1803	dep.	1807
Fatto principe ereditario di Lucca		1815	
Maria Luisa	1816		1847
Ferdinando Carlo già Duca di Lucca	1847		1854
Luisa Maria Reggente per Roberto I	1854	dep.	1859

Toscana

Bonifazio I marchese di Toscana	812	846
Adalberto I	845	890
Adalberto II	890	917
Guido	917	929
Lamberto	929	931
Bosone	931	936
Umberto	936	[illegible]
Ugo il Grande	961	1001
Adalberto III	1001	1014
Riniero	1014	1027
Bonifazio II	1027	1052
Federigo	1052	1055
Beatrice	1055	1076
Matilde	1076	1115
morendo fa donazione della Toscana alla s. Sede, ma l' Imp. Enrico V viene in Italia usurpa i suoi beni e mette al governo della Toscana *presidi* e *marchesi* amovibili che durano 12 anni	1115	1127
Enrico l' orgoglioso fatto duca dall' imp. Lotario II	1137	
Ingelberto eletto vicario del duca	1136	1137
Ulderico creato marchese dall' imp. Corrado	1139	1153
Welferto fratello d' Enrico l' Orgoglioso investito da Federigo I imp.	1160	
Cominciano le fazioni Guelfa e Ghibellina 1198.		
Toscana si regge a repubblica che dura fino al 1532.		

Duchi e Granduchi

Alessandro de' Medici duca	1531		1537
Cosimo I de' Medici	1537		1574
Creato Granduca da Pio V		1569	
Francesco Maria de' Medici Granduca	1574		1587
Ferdinando I	1587		1609
Cosimo II	1609		1621
Ferdinando II	1621		1670
Cosimo III	1670		1723
Gian Gastone	1723		1737
Francesco II di Lorena imp.	1737		1765
Leopoldo I imp.	1765	abd.	1790
Ferdinando III	1790	dep.	1801
Elisa Bonaparte creata Granduchessa di Toscana		1807	
Ferdinando III ristabil.	1814		1824
Leopoldo II	1824	dep.	1859

Duchi di Ferrara, Modena e Reggio

Borso d' Este	1450	1471
Ercole I	1471	1505
Alfonso I	1505	1534
Ercole II	1534	1559
Alfonso II	1559	1597
Cesare d' Este perde il ducato di Ferrara	1597	1628

Duchi di Modena

Alfonso III	1628	abd.	1629
Francesco I	1629		1658

Alfonso IV	1658	1662
Francesco II	1662	1694
Rinaldo	1694	1737
Francesco III	1737	1780
Ercole III	1780 dep.	1796
Ferdinando Carlo arciduca d'Austria	1803	1806
Francesco IV	1806	
entra in possesso	1814	
succede a sua madre Beatrice d'Este nel ducato di Massa e principato di Carrara	1829	1846
Francesco V	1846 dep.	1860

Dogi di Venezia

Paoluccio Anafesto I doge	697
Marcello Tegagliano	717
Orso	726
Maestri della Milizia	737-742
Teodato	742
Galla	755
Domenico Monegario	756
Maurizio Galbaio	764
Obelerio	804
Angelo Particiaco o Participazio	811
Giustiniani Particiaco	827
Giovanni Particiaco I	829
Giovanni Particiaco II	881
Pietro Candiano I	887
Giovanni Particiaco III	887
Pietro Tribuno	888
Orso Particiaco II	912
Pietro Candiano II	932
Pietro Badoero	939
Pietro Candiano III	942
Pietro Candiano IV	959
Pietro Orseolo I	976
Vitale Candiano	978
Tribuno Memmo	979
Pietro Orseolo II	991
Ottone Orseolo	1008
Pietro Barbolano	1026
Domenico Orseolo	1032
Domenico Flabanico	1032
Domenico Contarini	1043
Domenico Silvio	1071
Vitale Faledro	1084
Vitale Michiel I	1096
Ordelaffo Faledro	1102
Domenico Michieli	1117
Pietro Polano	1130
Domenico Morosini	1148
Vitale Michiel II	1156
Sebastiano Ziani	1172
Orio Mastropetro	1178
Enrico Dandolo	1192
Pietro Zani	1205
Giacomo Tiepolo	1229
Marino Morosini	1249
Renieri Zeno	1253
Lorenzo Tiepolo	1268
Giacomo Contarini	1275
Giovanni Dandolo	1280
Bartolommeo Gradenigo	1339
Giovanni Delfino	1356
Lorenzo Celso	1361
Marco Cornero	1365
Andrea Contarini	1367
Michele Morosini	1382
Antonio Vernieri	1382
Michele Steno	1400
Tommaso Mocenigo	1414
Francesco Foscari	1423
Pasquale Malipiero	1457
Cristoforo Moro	1462
Niccola Tron	1471
Niccola Marcello	1473
Pietro Mocenigo	1474
Andrea Vendramin	1476
Giovanni Mocenigo	1478
Marco Barbarigo	1485
Leonardo Loredano	1501
Antonio Grimani	1521
Andrea Gritti	1523
Pietro Lando	1539
Francesco Donato	1545
Marcantonio Trevisan	1553
Francesco Venieri	1554
Lorenzo Priuli	1556
Pietro Loredano	1567
Luigi Mocenigo	1570
Sebastiano Venieri	1577
Niccolò da Ponte	1578
Pasquale Cicogna	1585
Marin Grimani	1595
Leonardo Donato	1606
Marcantonio Memmo	1612
Giovanni Bembo	1615
Niccola Donato	1618
Antonio Priuli	1618
Francesco Contarini	1623
Giovanni Cornaro	1624
Niccola Contarini	1630
Francesco Erizzo	1631
Francesco Molino	1646
Carlo Contarini	1655
Francesco Cornaro	1656
Bernuccio Valieri	1656
Giovanni Pesaro	1658
Domenico Contarini	1659
Niccolò Sagredo	1675
Luigi Contarini	1676
Marcantonio Giustiniani	1684
Francesco Morosini	1688
Silvestro Valieri	1694
Luigi Mocenigo	1700

Giovanni Cornaro		1709
Sebastiano Mocenigo		1722
Carlo Ruzzini		1732
Luigi Pisani		1735
Pietro Grimani		1741
Francesco Loredan		1752
Marco Foscarini		1762
Alvise Mocenigo		1763
Paolo Renier		1779
Luigi Marini ultimo doge	1789	1797

I Francesi s'impossessano degli stati veneti.

Signori e Duchi di Milano

Martino Torriani, o della Torre	1257	1263
Filippo della Torre	1263	1265
Napoleone della Torre	1265	1277
Ottone Visconti	1277	1295
Matteo I Visconti	1295	1322
Galeazzo I Visconti	1322	1328
Azzone Visconti	1328	1339
Luchino Visconti	1339	1349
Giovanni Visconti	1349	1354
Matteo II Visconti	1354	1355
Galeazzo II Visconti	1355	1378
Bernabò Visconti	1378	1385
Gian Galeazzo succede a Galeazzo II	1378	
e Bernabò *primo duca*	1395	1402
Giovanni Maria Visconti	1402	1412
Filippo Maria Visconti	1412	1447
Francesco I Sforza	1447	1466
Galeazzo Maria Sforza	1466	1476
Gian Galeazzo Sforza	1476	1494
Francesco Sforza *dep. da Lodovico il Moro*	m. 1511	
Lodovico Maria Sforza detto il Moro	1494	dep. 1500
Luigi XII di Francia	1500	1512
Massimiliano Sforza	1512	dep. 1515
Francesco I *di Francia*	1515	1521
Francesco II Sforza	1521	1535

Il ducato viene in potere di Carlo V imperatore

SAVOIA

Conti di Moriana

Bertoldo	933	1027
Umberto I	1027	1048
Amedeo I	1048	1060
Amedeo II	1060	1072
Umberto II	1072	1103

Conti di Savoia

Amedeo III	1103	1148
Umberto III	1148	1188
Tommaso	1188	1233
Amedeo IV	1233	1253
Bonifacio	1253	1263
Pietro	1263	1268
Filippo I	1268	1285
Amedeo V	1285	1323
Edoardo	1323	1329
Aimone	1329	1343
Amedeo VI	1343	1383
Amedeo VII	1383	1391

Duchi di Savoia

Amedeo VIII	1391	1451
Luigi	1451	1465
Amedeo IX	1465	1472
Filiberto I	1472	1482
Carlo I	1482	1489
Carlo II	1489	1496
Filippo II	1496	1497
Filiberto II	1497	1504
Carlo III	1504	1553
Emanuele Filiberto	1553	1580
Carlo Emanuele I	1580	1630
Vittorio Amedeo I	1630	1637
Francesco Giacinto	1637	1638
Carlo Emanuele II	1638	1675

Re di Sardegna

Vittorio Amedeo II	1675	abd. 1730
Carlo Emanuele III	1730	1773
Vittorio Amedeo III	1773	1796
Carlo Emanuele IV	1796	abd. 1802
Il Piemonte riunito alla Francia		
Vittorio Emanuele I	1802	abd. 1821
Carlo Felice *ultimo della casa di Savoia*	1821	1831
Carlo Alberto, *primo della casa di Savoia-Carignano*	1831	1849
Vittorio Emanuele II	1849	
Re d'Italia	1861	

RE DI FRANCIA

Faramondo	418	428
Clodione	428	448

Prima razza — Merovingi

Meroveo	448	457
Childerico I	457	481
Clodoveo I	481	511
Tierrico I a Metz	511	534
Teodeberto I a Metz	534	548
Teodebaldo a Metz	548	555
Clodomiro a Orleans	511	524
Childeberto I a Parigi	511	558
Clotario I a Soissons	511	558
solo	558	561

Sigiberto I, Austrasia	561	575
Brunechilda	m. 613	
Childeberto II, Austrasia	575	596
Teodeberto II, Austrasia	596	612
Cariberto I, Parigi	561	567
Gontrano, Orleans e Borgogna	561	593
Childeberto II re d' Austrasia, divien re d' Orleans	593	596
Tierrico II, Orleans e Borgogna	596	613
divien re d' Austrasia	612	613
Chilperico I, Soissons	561	584
Fredegonda	m. 598	
Clotario II	584	613
solo	613	628
Cariberto re d' Aquitania	628	631
Dagoberto	628	631
solo	631	638
Sigeberto II, Austrasia	678	638
Clodoveo II, Neustria e Borgogna	633	656
Clotario III	656	670
Childerico II	568	673
solo	670	673
Dagoberto II	674	678
Tierrico III 673 solo re	678	691
Clodoveo III	691	695
Childeberto III	695	711
Dagoberto III	711	715
Clotario IV	717	719
Chilperico II	715	720
Tierrico IV	720	737
Interregno	737	742
Childerico III	742	752

Seconda razza — Carolingi

Pipino d' Heristel maestro di Palazzo d' Austrasia	687	714
Carlo Martello	715	741
Carlomanno nel 747 si ritira a monte Cassino	748	m. 755
Pipino il Piccolo il 741, re	752	768
Carlomanno	768	771
Carlo Magno	768	771
solo	771	814
Lodovico il pio	814	840
Carlo I il Calvo	840	877
Lodovico II il Balbo	877	879
Lodovico III, Neustria e Austrasia	879	882
Carlomanno, Borgogna Aquitania ecc.	879	882
solo	882	884
Carlo II il Grasso	884	888
Eude o Odone	888	898
Carlo III il Semplice, proclamato re	893	
solo	898	929
Roberto I duca di Francia	922	923
Raolfo coronato a Soissons	923	936
Luigi IV d' oltremare	936	954
Lotario	954	986
Luigi V	986	987

Terza razza — Capetingi

Ugo Capeto	987	996
Roberto II	996	1031
Enrico I	1031	1060
Filippo I	1060	1108
Luigi VI il Grosso	1108	1137
Luigi VII il Giovane	1137	1180
Filippo II Augusto	1180	1223
Luigi VIII il Leone	1223	1226
Luigi IX il Santo	1226	1270
Filippo III l' Ardito	1270	1285
Filippo IV il Bello	1285	1314
Luigi X il Riottoso	1314	1316
Giovanni I il Postumo	1316	
Filippo V il Lungo	1316	1322
Carlo IV il Bello	1322	1328

Valois

Filippo VI di Valois	1328	1350
Giovanni II	1350	1364
Carlo V il Saggio	1364	1380
Carlo VI l' Amato	1380	1422
Carlo VII il Vittorioso	1422	1461
Luigi XI	1461	1483
Carlo VIII	1483	1498
Luigi XII della casa d'Orleans	1498	1515
Francesco I del ramo di Angouleme	1515	1547
Enrico II	1547	1559
Francesco II	1559	1560
Carlo IX	1560	1574
Enrico III	1574	1589

Borboni

Enrico IV	1589	1610
Luigi XIII	1610	1643
Luigi XIV	1643	1715
Luigi XV	1715	1774
Luigi XVI	1774	1793
Convenzione	1792	
Direttorio	1795	
Consolato	1799	
Napoleone I Bonaparte imperatore	1804	
Restaurazione	1814	
Luigi XVII	1793	1795
Luigi XVIII	1795	1824
Carlo X	1824	1830
Rivoluzione del luglio	1830	
Luigi Filippo d' Orleans	1830	1848

Rivoluzione del febbraio — Repubblica	1848	
Luigi Napoleone III imperatore	1899	

SPAGNA

Regno di Leon e Asturie

Pelagio	718	797
Favilla	737	739
Alfooso I il Cattolico	733	757
Froila I	787	793
Aurelio	738	776
Silo	774	793
Mauregato	789	738
Bermodo I	739	737
Alfonso II il Casto	737	849
Ramiro I	342	838
Ordogno I	999	900
Alfonso III il Grande	388	919
Garzia I	910	819
Ordogno II	813	383
Froila II	899	927
Alfonso IV	827	933
Ramiro II	339	890
Ordogno III	950	893
Sancio I il Grosso	999	997
Ramiro III	997	938
Bermudo II	893	938
Alfonso V	959	1087
Bermudo III	1827	1987

Re di Castiglia e Leon

Ferdinando I succede in Castiglia a Sancio il Grande di Navarra, e divien re di Leon dopo la morte di Bermudo III nel 1397	1838	1093
Alfonso VI re di Leoo	1969	1103
Garzia re di Galizia	1998	1931
Sancio II il Forte re di Castiglia	1883	1879
Urraca	1189	1193
Alfonso VII	1193	1137
Sancio III re di Castiglia	1157	1137
Alfonso VIII, figlio di Sancio III	1138	1916
Alfonso IX, figlio di Ferdinando II re di Leon	1137	1999
Enrico I	1916	1917
Ferdinando III re di Castiglia nel 1917 e di Leon nel 1930	1811	1989
Alfonso X il Savio	1932	1994
Sancio IV	1296	1299
Ferdioando IV	1933	1919
Alfonso XI	1313	1393
Pietro il Crodele	1340	1393
Enrico II	1309	1379
Giovanni I	1379	1380
Eorico III	1330	1409
Giovanoi II	1408	3434
Enrico IV	1435	1576
Isabella I	1475	1304
Ferdinando V il cattolico d'Aragona	1476	1306
Giovanna la Pazza	1334	

Re di Spagna

Filippo I il Bello	1994	1000
Ferdinando il Cattolico	1913	
Carlo I d'Austria, imperatore nel 1319	1318 abd.	1389
Filippo II	1353	1830
Filippo III	1998	1021
Filippo IV	1391	1339
Carlo II	1303	1730
Filippo V della casa di Borbone	1790 abd.	1794
Luigi I	1714	
Filippo V, per la seconda volta	1784	1740
Ferdinando VI	1749	1783
Carlo III	1799	1739
Carlo IV	1790 abd.	1939
Ferdinando VII	1838	
Giuseppe Bonaparte	1808	1913
Ferdinando VII rimesso in trono	1813	1933
Isabella II	1933	
Don Carlo il pretendente		

Re di Portogallo

Enrico di Borgogna, conte di Portogallo	1093	1118
Alfonso I re nel 1139	1119	1130
Sancio I	1138	1811
Alfonso II	1311	1983
Sancio II	1933	1933
Alfonso III	1949	1870
Dionigi	1279	1330
Alfonso IV	1319	1937
Pietro I	1397	1307
Ferdinando	1987	1393
Giovanni I reggente, nel 1389 re	1833	1483
Eduardo	1439	1483
Alfonso V	1438	1481
Giovanni II	1431	1430
Emanuela	1433	1991
Giovanni III	1891	1937
Sebastiano	1397	1570
Eorico Cardinale	1373	1380
Antonio	1388	
Filippo I re di Spagna	1980	1308
Filippo II	1998	1811

Filippo III perde il Portogallo	1621	1640
Giovanni IV Duca di Braganza	1640	1656
Alfonso VI	1656	abd. 1667
Pietro II reggente dal 1667	1683	1706
Giovanni V	1706	1750
Giuseppe	1750	1777
Maria	1777	1816
Pietro III	1777	1786
Giovanni VI reggente il 1792 si ritira nel Brasile nel 1808, re di Portogallo nel 1816, ritorna a Lisbona nel 1821, muore 1826.		
Pietro IV *Don Pedro* abdica in favore di *Donna Maria* nel 1826.		
Maria II sposata con Ferdinando Augusto di Sassonia Coburgo-Gota 1836.		
Don Miguel, dichiarato reggente del regno da Don Pedro nel 1827 s'impadronisce della corona: vien cacciato del Portogallo nel 1833.		
Maria II di nuovo	1833	1853
Pietro V	1853	

Gran Brettagna

La Brettagna soggetta ai Romani, eccetto la Caledonia, è invasa dagli Anglo-Sassoni		449
Gli Anglo-Sassoni fondano i regni di Kent		455
di Sassex		491
di Westsex		519
di Essex		526
degli Angli		547
del Northumberland		547
d'Estanglia		571
di Mercia		584
E questi formano l'*Eptarchia Sassone*		
Egberto il Grande riunisce l'Eptarchia sotto le proprie leggi	800	838
Etelvolfo	838	857
Etelbaldo / Etelberto	857	860
Etelberto solo	860	866
Etelredo	866	871
Alfredo Magno	871	900
Edoardo il vecchio	900	925
Atalstano	925	941
Edmondo I	941	946
Edredo	946	955
Edwy	955	957
Edgardo	957	975
Edoardo II il Martire	975	978
Etelredo II	978	1013
Svenone	1013	1014
Etelredo II rimesso in trono	1014	1016
Edmondo II	1016	1017
Canuto il grande 1015	1017	1035
Araldo I	1036	1039
Ardicanuto	1039	1041
Edoardo III il Confessore	1042	1066
Araldo II	1066	
Guglielmo di Normandia	1066	1087
Guglielmo II il Rosso	1087	1100
Enrico I	1100	1135
Stefano	1135	1154
Enrico II Plantageneto	1154	1189
Riccardo Cuor-di leone	1189	1199
Giovanni Senza-terra	1199	1216
Enrico III	1216	1272
Edoardo I	1272	1307
Edoardo II	1307	1327
Edoardo III	1327	1377
Riccardo II	1377	dep. 1399
Enrico IV	1399	1413
Enrico V	1413	1422
Enrico VI	1422	dep. 1461
Edoardo IV di York	1461	1483
Edoardo V	1483	
Riccardo III	1483	1485
Enrico VII	1485	1509
Enrico VIII	1509	1547
Edoardo VI	1547	1553
Maria	1553	1558
Giovanna Grey	1553	1554
Elisabetta	1558	1603
Giacomo I re di Scozia	1603	1625
Carlo I	1625	1649
Interregno 1649-1653 — Oliviero Cromwel lord protettore	1653	1658
Riccardo Cromwel id.	1658	dep. 1659
Carlo II	1660	1685
Giacomo II	1685	dep. 1688
Guglielmo III di Nassau e Maria	1688	1702
Anna regina	1702	1714
Giorgio I	1714	1727
Giorgio II	1727	1760
Giorgio III	1760	1820
Giorgio IV	1820	1830
Guglielmo IV	1830	1837
Vittoria regina	1837	

Re di Danimarca

Olao III (1)	588	815

(1) *Gli storici danesi fanno risalire l'origine della loro monarchia a tempi più rimoti, ma la serie dei re di Danimarca non si accerta che dal IX secolo.*

Emmingo	810	812
Sivardo Ringo	812	812
Araldo V	817	850
Sivardo II	850	856
Erico I	850	857
Erico II	857	883
Canuto I	858	873
Froto	873	883
Gormo II	883	891
Araldo VI	887	912
Gormo III	912	930
Araldo VII	930	980
Svenone I ed Araldo VII	980	1014
Svenone re di Norvegia, 1000 re d'Inghilterra	1013	
Canuto II il grande	1014	1035
Canuto III (Ardicanuto)	1035	1041
Magno	1041	1044
Svenone II	1044	1074
Araldo IX	1076	1080
Canuto IV il Santo	1080	1086
Olao IV	1086	1095
Erico III	1095	1103
Nicola	1103	1134
Erico IV	1134	1137
Erico V	1137	1147
Svenone III	1147	1157
Canuto V	1147	1157
Valdemaro I	1157	1182
Canuto VI	1182	1202
Valdemaro II	1202	1241
Valdemaro III	1218	1231
Erico VI	1241	1250
Abele	1250	1252
Cristoforo I	1252	1259
Erico VII	1259	1286
Erico VIII	1286	1320
Cristoforo II	1320	1340
Valdemaro IV	1340	1375
Olao VI	1376	1387
Margherita regina di Danimarca, Svezia e Norvegia	1387	1412
Erico IX	1412	dep. 1439
Cristoforo III	1440	1448
Cristierno I	1448	1481
Giovanni	1481	1513
Cristierno II	1513	dep. 1523
Federigo I	1523	1533
Cristierno III	1534	1559
Federigo II	1559	1588
Cristierno IV	1588	1648
Federigo III	1648	1670
Cristierno V	1670	1699
Federigo IV	1699	1730
Cristierno VI	1730	1746
Federigo V	1746	1766
Cristierno VII	1766	1808
Federigo VI	1808	1839
Cristierno VIII	1839	
Federigo VII		

Re di Svezia (1)

Olao III Skoetkonung	1001	1016
Anundo Giacomo	1023	1051
Emondo III	1051	1056
Stenchill	1056	1066
Erico VIII	1066	1067
Aquino I	1067	1079
Ingo I	1080	1112
Alsteno	1083	1090
Filippo	1112	1118
Ingo II	1118	1129
Suerchero I	1133	1155
Erico IX detto il Santo	1155	1161
Carlo VII	1161	1167
Canuto detto Ericson	1167	1199
Suerchero II	1199	1210
Erico X detto Canutson	1210	1216
Giovanni	1216	1222
Erico XI lo scilinguato	1222	1250
Valdemaro	1250	dep. 1275
Magno I	1275	1290
Birger II	1290	dep. 1319
Magno II re di Norvegia	1319	1363
Erico XII	1350	1359
Aquino II	1362	1363
Alberto	1363	1388
Margherita, *regina di Danimarca*	1388	1412
Erico XIII *re di Danimarca*	1412	1439
Cristoforo id.	1440	1448
Carlo VIII Canutson	1448	1457
Stenon I Sture, *amministratore*	1471	1497
Giovanni *re di Danimarca*	1497	1501
Stenon I Sture, *amministratore di nuovo*	1501	1503
Svante-Nilson-Sture *amministratore*	1504	1512
Stenon II *amministratore*	1512	1520
Cristierno *re di Danimarca*	1520	1523
Gustavo I detto Wasa	1523	1560
Erico XIV	1560	dep. 1568
Giovanni III	1568	1592
Sigismondo	1592	dep. 1600
Carlo IX	1600	1611
Gustavo II Adolfo	1611	1632
Cristina	1632	abd. 1654
Carlo X Gustavo	1654	1660
Carlo XI	1660	1697
Carlo XII	1697	1718
Ulrica Eleonora abd. 1720 } Federigo I	1718	1751

(1) *La cronologia dei re di Svezia non acquistò certezza che al secolo XI*

Alfonso Federigo II	1751	1771
Gustavo III	1771	1792
Gustavo IV Adolfo	1792	abd. 1809
Carlo XIII *re di Norvegia* 1814	1809	1818
Carlo Giovanni *Bernadotte*, re di Svezia e Norvegia	1818	
Oscar I		

GRAN PRINCIPI, CZAR E IMPERATORI DI RUSSIA

Prima dinastia

Rurik normanno gran principe	862	879
Oleg, gran principe o reggente	879	912
Igor	912	945
Sviatoslaf I	945	972
Olga *reggente*	945	970
Jaropolk	972	980
Vladimiro I	980	1015
Sviatopolk I	1015	1018
Jaroslaf I	1018	1054
Isiaslaf I	1054	1078
Sviatoslaf II	1073	1076
Vsevolod I	1078	1093
Sviatopolk II	1093	1113
Vladimiro II	1113	1125
Mstislaf	1125	1132
Jaropolk II	1132	1138
Viaceslaf	1138	1139
Vsevolod II	1139	1146
Igor II	1146	1147
Isiaslaf II	1146	1154
Jorie (Giorgio) I	1154	1157
Isiaslaf III	1157	1161
Rotislaf	1155	1164

Seconda dinastia, Gran principi di Vladimiria

Andrea I	1157	1175
Michele	1175	1177
Vsevolod III	1177	1212
Jorie II	1212	1238
Costantino	1217	1218
Jaroslaf II	1238	1246
Alessandro I	1252	1263
Jaroslaf III	1263	1272
Basilio o Vasili I	1272	1277
Demetrio I	1277	1294
Andrea II	1294	1304
Daniele	1304	1303
Jorie III	1303	1320
Michele II	1305	1321
Alessandro II	1321	1328

Gran principi di Mosca

Ivan I	1328	1340
Simeone	1340	1353
Ivan II	1353	1359
Demetrio II	1359	dep. 1362
Demetrio III	1362	1389
Basilio II	1389	1425
Basilio III	1425	1462
Ivan III	1462	1505
Basilio IV	1505	1533
Ivan IV, *primo czar*	1533	1584
Fedor I	1584	1598
Boris Godunnow	1598	1605
Fedor Godounow	1605	
Il falso Demetrio	1605	1606
Basilio Sciuiski	1606	dep. 1610
Wladislao di Polonia	1610	1613

Terza dinastia dei Romanow

Michele Federovitz	1613	1645
Alessio Michelovitz	1645	1676
Fedor II Alessiovitz	1676	1682
Pietro il Grande Alessiovitz	1682	1725
Sofia coreggente	1682	1689
Ivan V	1682	1696
Caterina I	1725	1727
Pietro II Alessiovitz	1727	1730
Anna Ivanovna	1730	1740
Ivan VI	1740	dep. 1741
Elisabetta Petrovna	1741	1762
Pietro III	1762	
Caterina II	1762	1796
Paolo I	1796	1801
Alessandro I, *re di Polonia* 1815	1801	1825
Niccolò	1825	1855
Alessandro II	1855	

RE DI PRUSSIA

Federigo Guglielmo, elettore di Brandeburgo	1640	
Sovrano di Prussia pel trattato di Welau	1657	1688
Federigo I re di Prussia 1701	1688	1713
Federigo Guglielmo I	1713	1740
Federigo II	1740	1786
Federigo Guglielmo II	1786	1797
Federigo Guglielmo III	1797	1840
Federigo Guglielmo IV	1840	

Imperatori Osmani

Otman I	1299	1326
Orcano	1326	1360
Amurat I	1360	1389
Bajazet I	1389	1403
Solimano I	1403	1410
Musa Chelebi	1410	1413
Maometto I	1413	1421
Amurat II	1421	1451

Maometto II regna in Costantinopoli dal 1451	1451	1481
Bajazet II	1481	1512
Selim I	1512	1520
Solimano II	1520	1566
Selim II	1566	1574
Amurat III	1574	1595
Maometto III	1595	1603
Acmet I	1603	1617
Mustafà I	1617	1618
Otman II	1618	1622
Mustafà I *rimesso in trono*	1622	dep. 1623
Amurat IV	1623	1640
Ibraim	1640	1648
Maometto IV	1648	1687
Solimano III	1687	1691
Acmet II	1691	1695
Mustafà II	1695	1703
Acmet III	1703	1730
Mahmud I	1730	1754
Otman III	1754	1757
Mustafà III	1757	1774
Abdal-Hamed	1774	1789
Selim III	1789	dep. 1807
Mustafà IV	1807	1808
Mahmud II	1808	1839
Abdu Menig	1839	

Data della fondazione delle Università principali europee

Università di	Parigi	1200
»	Oxford	1206
»	Palenzia	1209
»	Tolosa	1228
»	Salamanca	1230
»	Napoli	1224
»	Cambridge	1231
»	Vienna	1236
»	Upsala	1250
»	Mompellieri	1289
»	Roma	1300
»	Avignone	1303
»	Coimbra	1308
»	Orleans	1306
»	Cahors	1332
»	Pisa	1339
»	Praga	1348
»	Firenze	1349
»	Pavia	1360
»	Cracovia	1364
»	Vienna (riordinata)	1365
»	Orange	1365
»	Eidelberga	1386
»	Colonia	1388
»	Erfurt	1389
»	Turino	1405
»	Aix	1409
»	Ingolstadio	1410
»	Lipsia	1409
»	Di s. Andrea (in Iscozia)	1411
»	Lovanio	1426
»	Dole	1426
»	Poitiers	1431
»	Bordò	1472 o 1441
»	Besanzone	1430
»	Caen	1431
»	Glasgow	1453
»	Valenza (in Francia)	1454
»	Basilea	1459
»	Friburgo	1460
	Bourges	1463
»	Tubinga	1477
»	Upsala (riordinata)	1477
»	Aberdeen	1477
»	Copenaga	1478
»	Palma	1483

Date delle principali scoperte geografiche

Le Canarie scoperte da dei naviganti genovesi e catalani	1345
Giovanni di Bethencourt le conquista	1402 a 1405
Porto Santo, trovato da Tristano Vaz e Zarco portoghesi	1418
Madera, dai medesimi	1419
Il Capo Bianco, da Nuno Tristano portoghese	1440
Le Azore, da Gonzalo Vello portoghese	1448
Le isole del Capo Verde, da Antonio Nolli genovese	1449
La costa di Guinea, da Giovanni di Santaren e Pietro Escovar portoghesi	1471
Il Congo, da Diego Coen portoghese	1484
Il Capo di Buona Speranza, da Diaz portoghese	1486
L' America { Isola di s. Salvador, la notte dell'11 al 12 ottobre } da Cristoforo Colombo	1492
Le Antille, da Cristoforo Colombo	1493
La Trinità, Continente dell' America, da Cristoforo Colombo	1498
Le Indie, Coste orientali dell' Affrica, Costa del Malabar, da Vasco di Gama	1498
America, Coste orientali, da Amerigo Vespucci unito all'Ojeda	1497 o 1499
Il fiume delle Amazzoni, da Vincenzo Pincon	1500
Il Brasile, da Alvares Cabral portoghese	1500
L' Isola di Terra nuova, da Cortereal portoghese	1500
L' isola di s. Elena, da Giovanni de Nova portoghese	1502
L' isola di Ceilan, da Lorenzo Almeyda	1506
Madagascar, da Tristano de Cuna	1506
Malacca e Sumatra, da Siqueira portoghese	1509

L'isole della Sonda, da Abreu portogh. 1511
Le Molucche, da Abreu Serrano 1511
La Florida, da Ponsio Leon spagnuolo 1512
Il mar del Sud, da Nugnez Balboa 1513
Il Perù, da Perez de la Rua 1515
Rio Janeiro e Rio della Plata, da Dias de Solis 1516
La China, da Fernando d'Andrada portoghese 1517
Il Messico, da Fernando di Cordava e conquistato da Fernando Cortez 1518
La Terra del Fuoco, da Magellano 1520
L'isole de' Ladroni, dallo stesso 1521
Le Filippine, dallo stesso 1521
L'America settentrionale, da Giovanni Verrazzani fiorentino 1523
Il Perù è conquistato da Francesco Pizarro 1524
La Bermuds, da Giovanni Bermudez spagnuolo 1527
La Nuova Guinea, da Andrea Vidaneta spagnuolo 1528
Le Coste vicine ad Acapulco, per ordine di Cortes 1534
Il Canadà, da Giacomo Cartier francese 1534 e 1535
La California, da Cortes 1536
Il Chilì, da Diego d'Almagro 1536 e 1537
L'Acadia, da Roberval francese 1541
Cambogia, da Antonio Faria y Sousa, e Fernando Mindez Pinto 1541
Le isole Leukieu ed Hainan, dai medesimi 1542
Il Giappone { ad occidente, da Diego Gamoto e Cristoforo Borello; ad oriente, da Fernando Mindez Pinto } 1542
Il Capo Mendocino in California, da Ruiz Cabrillo 1542
Il Mississipi, da Moscoso Alvarado 1543
Lo stretto di Waigats, da Stefano Borrough 1556
Isole Salomone, da Mendana 1567
Stretto di Frobisher, da Sir Martino Frobisher 1576
Stretto di Davis, da Giovanni Davis 1587
Le Coste del Chili nel mar del Sud, da Pietro Sarmiento 1579
Le isole Maluine o Falkland, da Hawkins 1594
Barents va alla Nuova Zembla 1594
Isole Marchesi di Mendoza, da Mandana 1595
Santa-Crus, dal medesimo 1595
Terre dello Spirito Santo, da Quiros: Cicladi da Bouganville: Nuove Ebridi, da Cook 1606
La Baia di Chesapeak, da Giovanni Smith 1607
Quebec fondata da Samuele Champlain 1608
Lo Stretto di Hudson, da Enrico Hudson 1610
La Baia di Baffin 1616
Il Capo Horn, da Giacobbe Lemaire 1616
La Terra di Diemen, da Abele Tasman 1642
Nuova Zelanda, idem 1642
Isole degli Amici, idem 1643
Isole degli Stati, al settentrione del Giappone, da Uries 1643
La Nuova Brettagna, da Dampier 1700
Lo Stretto di Behring 1728
Isola di Taiti, da Wallis 1767
Arcipelago dei Navigatori, da Bougainville 1768
Arcipelago della Lusiade, dal medesimo 1768
La Nuova Caledonia, da Cook 1774
Le isole Sandwich, da Cook 1778
L'isola Chatham, da Broughton 1791
Le Nuove Shetland del mezzodì, da Guglielmo Smith 1819
L'isola di Pietro I, da Bellingshausen 1821
La Terra di Enderby, da Biscoe 1831
La Groenlandia meridionale, da B. Morrel 1823
La Terra di Vittoria, da Simpson 1838
Le Terre di Luigi Filippo e di Joinville, da Dumont d'Urville 1838
Terra d'Adelia, idem 1840
L'isole Balleny, da Balleny 1839

Viaggi attorno al mondo

Magellano spagnuolo	dal 1519	al 1522
Francesco Drake inglese	1577	1580
T. Cavendish	1586	1588
O. Van Noort olandese	1598	1601
G. Spilberg, olandese	1614	1617
G. Lemaire e G. Schonten, olandesi	1615	1617
G. Lhermite e G. Huppon, olandesi	1623	1626
Cowley inglese	1683	1686
Wood Roger inglese	1708	1711
Roggewein Mecklemburghese al servizio dell'Olanda	1721	1723
G. Anson	1740	1744
Byron inglese	1764	1766
Bougainville francese	1766	1769
Wallis e Carteret inglese	1767	1768
1° viaggio di Cook inglese	1768	1771
2° viaggio	1772	1775
3° viaggio	1776	1780
Portlok e G. Dixon inglese	1785	1788
La Peyrouse francese partito da Brest il 1 Agosto 1785. Dal 12 Maggio 1788 non si ebbe di lui più novella		
A. Malaspina e G. Bashamente spagnuoli	1789	1794
Entrecasteux francese	1791	1793

R. Marchand francese	1791	1792
G. Vancouver inglese	1791	1795
Le due corvette francesi il *Geografo* e il *Naturalista*	1800	1804
Turnbull inglese	1800	1804
Krusenstern russo	1803	1806
Kotzebue russo	1815	1818
C. De Roquefeuille francese	1816	1819
Freycinet francese	1817	1820
L. J. Duperrey francese	1822	1825
Bougainville francese	1824	1826
H. Foster inglese	1828	1831
Dumont d'Urville francese	1837	1840

Cronologia delle invenzioni circa Scienze ed Arti

Uso dell'oro in monete e in gioielli, come si ricava dalla Santa Scrittura av. G. C.	3000
Primi libri scritti da Mosè	1500
Cadmo dalla Fenicia trasporta in Grecia le lettere dell'Alfabeto	1490
Prima istituzione dei Giuochi Olimpici	1453
I Fenici inventano il vetro e la tintura della porpora	1000
Pamfilia di Coo insegna lavorar la seta	926
Cleofante da Corinto inventa la pittura monocromatica	950
Debutade da Sicione inventa la plastica	880
I Corintii costruiscon le galee a tre ordini di remi	786
Bularco primo dei Greci a dipingere a varii colori	740
Teodoro da Samo trova la squadra e il livello	718
Ecclissi di sole predetta da Talete Milesio	597
Anassimandro e Anassimene insegnano ai Greci l'uso del quadrante solare, e la divisione dello Zodiaco in 12 costellazioni. Compongono le prime carte geografiche	540
Ciro introduce le poste in Persia	530
Prima biblioteca pubblica in Atene, fondata da Pisistrato	550
Prima statua eretta in Roma a Orazio Coclite	506
Invenzione dell'aureo numero, per Metone	436
Arcesilao di Paros inventa la pittura sullo smalto e sulla cera	301
Versione dei Settanta	276.
Specchi ustorii inventati da Archimede	210
I Chinesi inventan la carta di seta, l'inchiostro, i pennelli da scrivere	201
Musaici in vetro e in metalli	200
L'astrolabio inventato da Ipparco da Nicea	160
Riforma del Calendario fatta da G. Cesare coll'aiuto di Sosigene di Alessandria	46
Primo trattato d'algebra e invenzione delle campane, nel IV secolo dopo G. C.	
Il seme dei bachi da seta introdotto in Europa dall'India	563
Invenzione del fuoco greco per Callinico	678
Prete Pacifico da Verona introduce in Italia gli oriuoli a ruota	824
(Altri ne assegnano l'invenzione a Boezio)	
I Chinesi inventan la stampa	930
Il monaco Gerberto trasporta dalla Spagna in Francia e Germania le cifre arabiche	990
Guido d'Arezzo inventa le note musicali	1023
La canna da zucchero dall'Arabia, Nubia ed Egitto è trasferita in Sicilia, e di là in Portogallo e nelle due Indie	1100
Primi saggi di poesia siciliana	1190
I fratelli Polo veneziani intraprendono i primi viaggi nell'Asia orientale	1250
(Più tardi si aggiunge ad essi Marco Polo)	
Specchi ustorii, e prime esperienze della polvere da cannone fatte da Ruggero Bacone inglese	1260
Invenzione degli occhiali per Alessandro Spina da Pisa	1280
Flavio Gioia di Amalfi insegna l'uso della bussola; Arnaud di Mompellieri inventa l'acquavite; Uso delle candele di sevo; Carte da giuoco	1300
Invenzione della polvere da cannone fatta da Bertoldo Schwarte	1380
Invenzione delle bombe e mortai	1346
Invenzione della pittura a olio attribuita al fiammingo Giovanni Van-Eych. In Italia è portata da Antonello da Messina	1410
Invenzione della stampa con caratteri mobili per opera di P. Schoeffer, G. Faust e G. di Guttemberg	1440
Arte d'incidere in rame trovata da Tommaso Finiguerra fiorentino	1460
Prima carrozza sulle molle venuta di Ungheria in Francia	1457
S'introducono i Monti di Pietà, il primo a Perugia; Introduzione del caffè e della cioccolata	1500
Incisione coll'acqua forte	1512
Gli aranci portati dalla China in Portogallo	1547
Tabacco introdotto in Europa: così il gran turco, che pare venga dall'America non dall'Asia	1560

Gregorio XIII riforma il calendario 1582
Introduzione delle patate in Inghilterra, per Sir Gualtiero Raleigh 1586
Invenzione delle pistole a Pistoia, o delle baionette a Baionna 1580
Giusto Byrge inventa i logaritmi 1588
Rinuccini fiorentino inventa l'opera in musica 1607
Scoperta della grande circolazione del sangue attribuita all'inglese Harvey, già avvertita dagl'italiani Sarpi e Cesalpini 1628
Galilei inventa o perfeziona il telescopio, scuopre i satelliti di Giove, trova la teoria del pendolo ec. 1609
Gli Olandesi introducono il tè 1610
Poste regolari (in Francia trovate da Luigi XI) stabilite dal Conte Tassi della Torre di Valsassina in Germania 1616
Prime parrucche 1620
Dressel olandese inventa il termometro 1621
Gazzette introdotte a Venezia 1631
Ritrovamento dei marmi di Paros, da Arondel trasferiti ad Oxford 1643
Refrazione della luce fatta conoscere da Cartesio 1630
Determinazione del primo meridiano sull'isola di Ferro 1634
Torricelli fiorentino inventa il barometro 1640
Macchina pneumatica trovata da Bayle, secondo gl'Inglesi, pei Tedeschi da Guerick 1646
Fondazione dell'Accademia del Cimento, in Firenze 1651
Huygens applica il pendolo al movimento degli orologi 1670
Il barone Bottcher fabbrica la prima porcellana in Europa 1676
Newton dà la teoria dell'attrazione universale 1680
Leibnitz introduce il calcolo differenziale 1684
Bernoulli trova il calcolo integrale 1700
Lady Montagu porta l'innesto del vainolo da Costantinopoli in Europa 1720
Microscopio solare di Lieberkuhn 1748
Bottiglia di Leyda 1746
Lenti acromatiche trovate da Eulero 1747
Parafulmini perfezionati da Chappe e Bertholon 1757
Il mutuo insegnamento introdotto da Paulet in Francia 1760
Herschel scuopre Urano, Saussure inventa l'igrometro 1781
De l'Epee perfeziona il modo d'istruire i Sordi-muti 1781
Taylor inventa la stenografia 1782
Ascensione dei primi palloni aerostatici; Herschel fabbrica il più famoso telescopio 1783
Mesmer insegna il magnetismo animale 1784
Chappe inventa i telegrafi, dalla Francia diffusi presso tutti i popoli civili 1791
Hargreat inventa la filatura del cotone 1791
Jaquart inventa i telai dei broccati 1794
Laplace dà il sistema del mondo 1796
Didot inventa la stereotipia 1797
Galvani scuopre l'elettricismo 1798
Jenner trova la vaccinazione 1798
Volta inventa la pila che da lui è detta voltaica 1801
Olber scuopre il pianeta di Pallade; Sennefelder inventa la litografia — Delessert raffina gli succheri 1802
Harding scuopre il pianeta Giunone 1804
Primo battello a vapore per Fulton, macchine di Watt 1807
Prime illuminazioni a gas in Inghilterra — estrazione dello zucchero dalla barbabietola 1811
Strade ferrate 1814
Galvanoplastica, doratura e inargentatura elettriche 1838
Daguerrotipia 1838
Telegrafi elettrici 1840
Gall scuopre il pianeta Nettuno 1846
Fotografia sul vetro e sulla carta 1848
I telai elettrici del Bonelli; Pantografo dell'Ab. Caselli 1855

STORIA

TEMPI ANTICHI

Vasto è il campo della storia, quindi malagevole i tanti fatti di cui ella è depositaria, restringere in poco spazio. Più che dir poco di essa tutta, ossia della storia universale, gioverà attenersi alla particolare del nostro paese, e di questa dare gli avvenimenti principali.

Quali e donde fossero i primi abitatori d'Italia, se aborigeni od immigrati, non è certo, ma argomento di questione: però omessi i primordii avviluppati, come sempre, di favole, ci facciamo dalla fondazio-

ne di Roma, essa pure di favole non isceva.

(753 av. G. C.: 1 di Roma) Romolo e Remo, cui danno il dio Marte e la vestale Rea Silvia per genitori, e per nutrice una lupa, venuti grandi e guerrieri valorosi caccian dal trono di Alba l' usurpatore Amulio e vi ripongono Numitore loro zio. Poi pensando a farsi uno stato fabbricano una città, per cui dare il nome insorta lite, Romolo uccide il fratello e resta solo a eomarla e reggerla, o popolarla mediante il ratto delle donne sabine: cagione di guerra e di consecutiva pace e alleanza tra Romani e Sabini. Retta dipoi da un principe, da un senato e da un' adunanza popolare obbedisce a sei re dopo Romolo: Numa Pompilio, che dà opera ad ingentilire quell' accozzo di gente, con istituzioni civili e religiose: Tullo Ostilio tutto dedito alla guerra, e la ebbe cogli Albani e la finirono tre fratelli Orazi romani, che vinti in duello tre fratelli Curiazi albani, ridussero Alba a cedere a Roma: Anco Marzio promotore dell' arti pacifiche, e dell' agricoltura in ispecie, non trascurate quelle della guerra, per cui sottomise Latini, Volsci, Veienti, Fidenati popoli limitrofi, e di loro territori ampliò il romano: Tarquinio Prisco che con destra arte si recò in mano l' autorità regia e colla pace la si seppe conservare finchè non lo spense una congiura dei malcontenti: Servio Tullo che vi giunse per la stessa via, e per la stessa la perdette, e peggio ancora, fu schiacciato dal cocchio di sua figlia Tullia: Lucio Tarquinio che da questa empia spinto al trono, lo tenne sì da acquistarsi il nome di *Superbo* e la cacciata da Roma, insieme col dissoluto suo figlio cagione del suicidio di Lucrezia.

Qui mutazione di governo, di monarchico in repubblicano con a capo due consoli (e un Dittatore avente sommo potere nei casi estremi), i primi Bruto e Collatino capi della rivoluzione (a. 245 di Roma). Colla libertà or ora nata vengono le imprese eroiche a conservarla e Muzio Scevola, Orazio Coclite e Clelia spaventano Porsenna, divenuto a favore degli espulsi Tarquini, il nemico di Roma. Ma questa che unita contro i nemici esterni bastava, nel suo interno si disuniva. Aristocrazia e democrazia vennero alle prese: e questa indebitata negando sodisfare i debiti che avea co' ricchi, si ritrasso da Roma sul Monte Sacro: così vedrebbero i patrizi che fosse la plebe in uno stato. Ma più presto che da larghe promesse, lasciavasi vincere da Menenio con un apologo, e tornava con guarentigia a miglior trattamento: una magistratura tolta d' infra il popolo, e furono i celebri *Tribuni della plebe*. Nè quetò per questo, ma si levò contro Coriolano cui, per le insistenti accuse del popolo forza fu esulare. Io stesso poi per vendetta accontatosi coi nemici di lei, prese ad osteggiar Roma, e in punto di insignorirsene, cedette alle lacrime della madre e ritraessesi, ma ebbe morte per mano dei suoi alleati mal paghi di lui. Seguono ora coi popoli vicini varie guerre e di vario esito, che dimandano, come già altra volta, per la salute della repubblica, il potere tutto si cumuli nel Dittatore: ed integro, abile, modesto lo trovarono in Cincinnato, che affranca Roma dal nemico e ricomponela in pace. Si pensò allora a munirsi di leggi e si attinsero dalla legislazione greca, e disposte le in dodici tavole, dieci patrizi col nome di Decemviri si elessero a custodirle. Ma le calpestarono invece e furon despoti, ed Appio più d' ogni altro, la cui tirannide spinse Virginio a uccider la propria figlia per sottrarla alla di lui libidine. Di qui l' abolizione del Decemvirato e la creazione di sei Tribuni militari (310 di R.).

Assettati in casa i Romani prendean vigore per dilatarsi al di fuori, e i Volsci, i Veienti, i Falisci per la virtù di Camillo specialmente presto furon assoggettati all' impero di Roma. Ma che? Per poco fu che, non queste conquiste sole Roma perdesso, ma ella stessa perisse per mano de' Galli, che vinto il combattimento dell' Allia, entraron nelle sue mura, a ferro e fuoco la misero, e poco mancò che ancora del Campidoglio non si impadronissero. Dure condizioni imponevano, cui i vinti avrebbero ceduto, se l' arrivo del generoso Cammillo non gli avesse rinfrancati a cacciare il nemico. E così fu fatto o la città riedificata. Ma dentro di essa duraroo e crebbero anzi le discordie, comecchè al di fuori grandi imprese e di ottima riuscita conducessero.

Difatti mirando ad allargare loro territorio, mosser le armi contro i Sanniti, popoli della Magna Grecia allora al colmo della potenza; e Taranto loro città primaria ricorse per aiuto a Pirro re dell'Epiro. E poichè della parte meridionale d'Italia ci è occorso far menzione, vuolsi accennare come in essa aveano fino dall'anno 39 di Roma preso stanza alcune colonie venutevi da Corinto, e vi si eran tenute salde contro i Cartaginesi, che a persuasione dei Peralani avean tentato di prender piede in Sicilia. Nel 350 Dionigi detto il Vecchio si fa tiranno di Siracusa: lo seguono Dionigi il giovane, poscia Agatocle e Jerone.

Pirro venne e vinse due volte: a Pandosia e ad Ascoli; ma i Romaei dipoi facendogli fronte ei divergè in Sicilia donde reduce fu battuto a Benevento, e tornò in Epiro dopo avere fetto maravigliare delle sue prodezze ed aver egli maravigliato del valore e dalla costanza de' Romaei. Ne venne il soggiogamento dei Sanniti, Bruzi e Tarentini, senza che loro giovasse l'alleanza de' Cartaginesi, che avean già cominciate le loro conquiste in Sicilia.

Ma colà pure presto si dilatò il dominio di Roma. Cartagine potente allora pel possesso dell' Affrica, di parte della Spagna, della Corsica, Sardegna e porzione di Sicilia, svegliò la gelosia di Roma: questa pretendeva al dominio della Sicilia; ma rifiutando i Cartaginesi, la guerra, che fu detta poi la *prima punica*, ebbe principio fra le due emole repubbliche (494). Le vittorie marittime di Duilio, e quelle di Regolo in Affrica avrebber ridotto i Cartaginesi agli estremi, se Santippo generale greco non fosse venuto a risuscitare in essi il coraggio con una importaete vittoria. Il famoso Attilio Regolo vi rimaneva prigione, ma facea più bella la sua fama preferendo al riscatto la prigionia e la morte pella salute della sua patria: pure poco appresso la vittoria navalo del console Lutazio racconciava gli affari di Roma, e astringeva i nemici a chieder pace, che concedevasi a condizione di pagar tributo e lasciar libera ai Romani la Sicilia, che venne difatti in potere di questi, tranne gli stati di Jerone serbatosi loro alleato fedele in questa guerra.

Qui comincia veramente l'ampiamento del romano dominio oltre i confini d'Italia, poichè in una ventina d' anni Roma in suo potere ridusse la Sardegna e la Corsica, guerreggiò e vinse Teuta regina dell' Illiria e così fondò la sua potenza nell' Adriatico e si appressò alla Grecia.

Ma i Galli, antichi nemici, non quetavano. Valicato le Alpi, furon nell' Etruria e si spinsero a poche giornate da Roma: però il macello di quarantamila di essi e l' uccisione dello stesso loro re Viridomaro presso Chiusi, non solamente liberarono la repubblica, ma le apersero libero campo di spingersi fino al Po e di piantarvi due colonie: Piacenza e Cremona.

Seconda guerra punica (535). Cartagine avea fatta pace per apparecchiar nuova guerra, e intanto si cresceva in seno ed educava ad un odio eterno contro i Romani, il giovinetto Annibale. Quando fu tempo, rimesso le lui il tutto della guerra, il figlio di Amilcare rompeva i patti coll' impadronirsi di Sagunto. I Romani a risentirsi, Cartagine non curare e proseguire le sue conquiste nella Spagna. Poi Annibale varcare i Pirenei e prodigiosamente le Alpi, da cui calando come impetuoso torrente, vincendo alla Trebbia, al Trasimeno, a Canne, minacciava l'ultima rovina a Roma abbandonata in tal frangente da tutta Italia e dall'antico alleato Jerone. Ma Fabio la cui lentezza passa per dappocaggine, e Marcello che si fa pro dell' oziare di Annibale in Capua, divengon l' uno lo scudo, l' altro la spada di Roma. Mentre Marcello ad onta dei trovati del grande Archimede, prende Siracusa, Scipione porta la guerra nel cuor della Spagna, e, miracolo di ardire! va a Cartagine, a ferir nel cuore quel nemico le cui forze stanziavano poco lungi da Roma. Allora forz'è ai Cartaginesi richiamare Annibale dall' Italia a difendere la capitale: ma la fortuna non era più seco: fu battuto, fu vinto da Scipione il grande, e astretto ad accettare dure condizioni: sgombrar la Spagna insiem coll' isole del mediterraneo, pagar tributo, consegnar le flotte, non poter guerreggiare in Affrica senza il consenso dei Romani.

(550) Il genio delle conquiste e la brama di accrescere stato crausi non solo svi-

gliati ma per i primi successi ingagliarditi. Si toglie motivo dalla propensione addimostrata pei Cartaginesi nell'ultima guerra, e si assale Filippo re di Macedonia, e disfattolo si rende libertà ai Greci. Antioco re di Siria subiva la medesima sorte: chiese pace e l'ebbe purchè cedesse molta parte dei suoi stati e consegnasse l'ancor temuto Annibale: il quale a questa intimazione, dalla corte di Antioco si ritrasse presso Prusia re di Bitinia, a cui pure ne chiesero i Romani la consegna, e Prusia avrebbe ceduto, se noi preveniva il gran capitano coll'avvelenarsi.

(584) Nuova guerra si destava contro Macedonia, e a Perseo figlio del re Filippo toccava peggior sorte che al padre: vinto e preso fu tratto in trionfo a Roma: nè dopo ella si stava dal guerreggiare in Spagna, Liguria, Sardegna, Corsica, Istria ed Illirio.

Ma non eran questi i nemici che più ombra davano a Roma. *Delenda Carthago*, ripeteva Catone: alla fine la distruzione della rivale fu decisa. Presa a pretesto la guerra che Cartagine per propria difesa facea contro Massinissa, le si spediva contro Scipione Emiliano con ingiunzione non tornasse se non dopo rovesciata dalle fondamenta. E per mirabili che fossero le difese, i Romani trionfarono e Cartagine cadde. Nè fu sola, poichè Corinto fu smantellata ed arsa dal console Mommio e la lega achea disciolta. Cadde poi Nemanzia, il bastione della Spagna, che venne pressochè tutta in mano dei Romani: come per testamento del re Attalo venne loro il regno di Pergamo. Eccogli dunque padroni di tutta l'Italia, dell'Illirico sino all'Istro, della Spagna, di quasi tutta l'Affrica, la Grecia, la Tracia, la Macedonia, la Siria, l'Asia minore!

Però, mancato il campo di occupare al di fuori i caldi spiriti, che tante fazioni guerresche avevano suscitati, questi con grave danno si ripiegavano al di dentro. La non equa distribuzione di beni fra il popolo che fatica o pone la vita per conquistare, e il patrizio che si impingua degli altrui sudori, era quasi mancato il tempo non di vederla ma di reclamarne, alla plebe involta in continue guerre. Quando posò alcun poco trovò modo per isfogare le sue ire contro a' nobili ed un capo a sfogarle in Tiberio Gracco (633). Questi portò in mezzo la legge agraria, che limitava le terre possedibili da ogni cittadino: ma i torbidi sorsero maggiori, e Tiberio vi lasciò la vita: poco dopo Caio fratello suo fece altrettanto, e altrettanto sofferse, talchè gli interessi del popolo anche questa volta rimasero sacrificati.

Intanto seguitavan le vittorie in Sicilia sugli schiavi ribellati; nelle Gallie, ove piantavansi colonie, origine della provincia (Provenza) romana. Guerra però di queste più poderosa si ruppe con Giugurta re de' Numidi: o Quinto Metello e poi Mario, vi si distinsero, e la Numidia divisero e diedero a varii principi di quella nazione. Gloria di questa anche maggiore si acquistò Mario nella disfatta dei Cimbri popoli che dall'Eussino erano venuti a spandersi sull'Europa e minacciavan l'Italia. Mario in due grandi giornate gli vinse e disperse (252).

Ma di esterno il pericolo della romana repubblica, interno si faceva: perocchè le città d'Italia si misero sul domandare accomunamento completo della cittadinanza romana: non ottenutala prendevan l'armi e movevan quella guerra che *sociale* fu detta. Per Roma capitanavano le forze Mario e Silla, per le città alleate Caio Papio. Durò due anni, la fortuna ebbe varia, talchè forza fu al Senato, vedendo pericolare il suo potere, concedere dapprima la loro dimanda alle città astenuteai dall'armi, appresso a quelle che l'avessero deposte, finalmente a tutte: e questa volta tornò meglio il cedere che l'osteggiare: poichè oltre a liberarsi di nemici domestici, avea da pensare a frenare Mitridate re del Ponto che in Asia conquistava rapidamente, eserciti batteva, romani trucidava, Italia stessa minacciava. Ma in sul partire pel l'impresa sorgeva gara poi lotta fra Mario e Silla, chi dovesse aver il comando dell'esercito: e qui guerra cittadina di cui Silla avendo avuto il meglio, entrava vittorioso in Roma e dava mano a vendicarsi dei suoi nemici. Dai di lui fautori Mario incalzato fuggiva; preso a Minturno coll'aspetto, colla voce sola facea cader di mano la spada allo schiavo cimbro che per ordine del governatore della città dovea metterlo a morte: di colà lascia-

to partiro, una tempesta lo gettava sulle coste di Sicilia, ove arrestato, avrebbe dal questore romano evuto le stessa sorte se non fossegli riuscito di fuggirgli di mano: in Affrica incoetrava quasi la sorte medesima, se quivi noe si fosse abbatteto ie suo figlio; insieme col quale, udito che Ciena suo partigiano marciava armata mano contro Roma e Silla, torneva in Italia. Ove raggiunto l'esercito de' suoi, furibondo entra in Roma, la inonda del sangue de' suoi nemici, e sfogata così la sua ferocia poco stante muore.

Silla frattanto in parecchie battaglie avea vinto Mitridete, presa e saccheggiata Ateno, ristretto il re ai primitivi confini, ma finiva coll'accordargli pace, perchè avea sentito del trionfo dei suoi avversari, e premeegli tornare in Italia, ove Cinna, Mario il giovane, Carbone e Norbano erano succeduti a Mario il vecchio, ed erano intenti a distruggere la parte sillana. Ma ei gli vinse alla sua vnita, ed a lui si aggiunsero Pompeo e quasi tutti i grandi della repubblica: allora di potente fattosi tiranno, entrato in Roma i suoi nemici proscriveva, e se proclamava dittatore perpetuo: sennonchè, cosa prodigiosa! dopo due anni lasciava la dittatura (675). Nè perciò Roma respirava, poichè oltre a seguitare tuttavia le perti, Spartaco gladiatore, capo di gladiatori e schiavi fuggiaschi, correva l'Italia e ne minacciava la capitale. Da tanto timore la liberava Crasso prestamente disperdendo i ribelli, come Pompeo in 40 giorni purgava il mare mediterraneo dai corsari, e Lucullo risoggettava Mitridato nuovamente insorto. Ma l'insubordinazione della soldatesca come affievoliva il potere di Lucullo, così porgeva il destro al re del Ponto di alzare la testa di bel nuovo, e ci volle Pompeo per terminar questa guerra. Vincendo sempre, sottomise a Roma l'Armenia, la Siria, la Giudea, in modo che tutto l'Oriente soggiacque al dominio romano.

Ma Roma intanto correva il massimo dei rischi: Catilina ordiva il di lei sterminio, e l'avrebbe consumato senza l'eloquenza del console Ciceroee, che più fece che nun il suo collega Antonio colle armi (692). Dopo la sua esistenza veeiva a pericolare la sue libertà. Pompeo potente per favore popolare e per gloria militare, Crasso per ismisurate ricchezze, Cesare per ingegno, superiore poi a tutti per una sfrenata ambizione di dominio, si presentarono nel campo. Non erano più i tempi in cui, il popolo alla prima ombra di sospetto si avventava contro qualunque cittadino attentasse alla libertà: direbbesi ch'ei ne fosse stanco e disposto a prenderai per signoro e padrone quello che la sorte o la forza prevalente gli avrebber dato. Ora niuno dei tre competitori potendo superar l'altro, dapprima si accordarono a spartironsi le province dell'impero, e fu detto questo il primo Triumvirato ma perito Crasso nella guerra contro i Parti, due restaroeo i potenti, quindi più facile e più presta la discordia fra loro. Assente Cesare, Pompeo fa nominar console se solo; poi induce il senato a ordiearo al suo rivale di dimettersi dal potere. Era questa più che una dimostrazione di gelosia una sfida mortale; e Cesare difatti raccoglie le sue forze, passa il Rubicone, disegnatogli come confine da non varcarsi, e marciando su Roma, l'occupa, e s'impadronisce poi in breve di tutta l'Italia; mentre Pompeo fugatone, raccoglieva i suoi partigiani e le sue forze in Grecia. Allora fu guerra per tutto il mondo romano, finchè non decise fra i due emoli la sanguinosa battaglia di Farsalia (706). Pompeo ne fuggì totalmente sconfitto, e in Egitto ove si era ricoverato presso il re Tolomeo, fu proditoriamente ucciso. Così finiva non la lotta fra due ambiziosi, ma la romana libertà, poichè Cesare vittorioso dei nemici suoi o di quelli della repubblica in Egitto, in Asia, in Mauritania, in Spagna, tornava a Roma, a stabilire su salde basi la sua signoria universale. Non ne ebbe il tempo, chè Bruto e Cassio, avvisatisi di ritornare in libertà i loro concittadini, spacciandosi di Cesare coi pugnali come di un tiranno, non fecero che aprire il campo a nuovo guerre civili, nuove proscrizioni, nuova e più vera tirannide. Antonio e Lepido, primarii fra i partigiani di Cesare, Ottavio giovanissimo, di lui erede, e perciò nominato poi Cesare Ottaviano, combattono prima i loro comuni avversarii, cioè i fautori dello stato libero, ed occupata Roma vi esercitano tal dispotismo, i cui

atti specialmente le proscrizioni, mettono orrore a leggersi: volgon poi le armi gli uni contro gli altri: soccombe Lepido, soccombono gli avanzi di ogni altro partito, e resta il potere universale diviso fra Antonio e Ottaviano. Diviso, non poteva durare a lungo e si aprì guerra fra i due emuli. Le forze dell' Egitto e dell' Oriente, che Antonio conduceva seco, son dissipate alla battaglia d' Azio (723): nè a lui resta altra via che foggir in Egitto a Cleopatra, cagione della sua perdita, e togliersi di propria mano la vita. Tutto cede allora alla fortuna di Cesare: Alessandria gli apre le porte, l' Egitto divien provincia romana: Roma tende le braccia a Cesare, che col nome di Augusto e il titolo d' imperatore riman padrone di un impero che ha per limiti il Reno, il Danubio, l' Eufrato e i deserti d' Arabia, di Nubia e di Numidia. Queta finalmente il mondo in una pace universale (Anni di Roma 753), e nasce Gesù Cristo in Betlem (Anni di G. C. 1).

Ai più terribili e colossali turbamenti che sieno forse stati mai in niuna gran civiltà, succedeano colla pace, com'è detto, clemenza, riposo, riordinamento. Le lunghe guerre, le proscrizioni aveano spento i più appassionati e rinnovata la generazione. Tutti erano stanchi, persuasi dell' impossibilità di una restaurazione repubblicana, e della necessità del principato. Cesare Augusto già feroce repubblicano, fu moderato e buon monarca. Di repubblica mantenne il nome e gli uffici allo stato, ma il potere effettivo di essi recò in mano a se stesso. Dopo lui principia una serie d' imperatori, la cui storia potrebbesi, trattine alcuni, compendiare con dirla: una sequela di tiranni, di mostri di ferocia, tratto tratto variata da inetti o da imbecilli, sanguinarii però e brutali anch' essi. Gran meraviglia, non che Roma incivilita reggesse qualche secolo a tante brutture e a sì prostrata servitù, ma che tanta mole di impero durasse senza sfasciarsi. Apre questa serie ignominiosa Tiberio uno dei peggiori: simulatore falso, sospettoso, crudele: a Germanico che faceva tuttavia trionfare il nome di Roma, diè morte: a Sejano, di re malvagio consigliere peggiore, lasciò Roma a tiranneggiare, egli ritrattosi a marcire in Capri. Gli succedeva Caio Caligola, il cui delirio di sangue e di brutalità non si spiega che col supporlo impazzito: è desso che volea che gli uccisi si accorgessero di morire; desso che bramava avesse il popolo romano una testa sola per reciderla di un colpo. Dopo quattro anni l' uccidono i pretoriani e gridano imperatore Claudio, che inetto a tiranneggiare, ne lascia libero il campo ad Agrippina, a Messalina, a Narciso, a Pallante, i quali si spacciano di lui col veleno, per mettere in trono Nerone di lui genero. Di questo per tutta storia basta segnare il nome. L' uccisero i pretoriani, dopo 14 anni di nefandezze, e con esso si estinse la famiglia dei Cesari (68). E l' Italia intanto? Schiava qual' era, stendeva il suo dominio ogni dì più, e sel vedea giugnere a duemila miglia da settentrione a mezzodì, e tremila da levante a ponente. Galba, Ottone e Vitellio tutti indegni, proclamati in un tempo, ma in diverse provincie e da diversi, sono i primi a contendere fra loro pell' impero, e vi metton tutti la vita. Le legioni di Siria (comincia a divenire l' elezione un diritto militare) chiamano imperatore Vespasiano, con cui principia a regnare la famiglia dei Flavi, e dopo di esso Tito suo figlio: fra tanti mostri di ferocia, principi buoni, che pacificarono, riordinarono lo stato: ora Domiziano, fratello di Tito, il valente debellator delle mosche, fa rivivere le antiche ignominie che gli procacciano congiure e morte (96). Succedeva, eletto dal Senato, Nerva, poscia Traiano spagnuolo, entrambi principi savi, moderati; il secondo dedito specialmente alle guerre di conquista. Ma Adriano che gli veniva dopo, quelle conquiste abbandonava, e poltrendo nell'ozio appariva un misto di vizii e di virtù: un buon successore però si lasciava in Antonino il Pio (138) che accrebbe la pace e l' ordine nell' impero: altrettanto fece M. Aurelio che pel primo si diè un compagno nell' autorità imperiale in Lucio Vero con cui regnò concordemente. Ma con Commodo si ricadeva nell' antiche turpitudini: dissoluto, crudele, sfrenato comprò la pace dai Marcomanni che minacciavan l' Italia, tiraneggiò in Roma, vi fece da istrione sui teatri, da gladiatore nei circhi, finchè stancati di lui liberti e meretrici l' uccisero (192). Pertinace, Didio

Giuliano, Albino, Pescennio, Settimio Severo si contrastano mano armata il trono: vince Settimio come miglior soldato di tutti, regna 17 anni, e lascia l' impero ai due figlinoli degeneri Caracalla e Geta, che dominarono per poco insieme, poichè il primo uccise il secondo in grembo stesso alla madre. Lui ucciso alla sua volta, nuova guerra per la successione fra Macrino ed Eliogabalo, mentre altre assai gravi ne infierivano coi Parti, cogli Alemanni da qualche anno. Eliogabalo rimasto vincitore portò sul trono di Roma nuovo superstizioni, nuove infamie. A dar fede a qualche storico, dovrebbe porsi sotto questo imperio il principio della repubblica di S. Marino: e sarebbe questo il primo germe di nuovo ordinamento politico a cui per tante incomportabili esorbitanze, dovea a passo a passo incamminarsi l'Italia (222). Fu d'altra tempra da Eliogabalo, Alessandro Severo: fu costumato, bellicoso, come lo fece veder la guerra contro i Parti e i Germani; fu restauratore della disciplina militare· lo che non soffrendo i soldati, lo tolser di vita, e gli sostituirono Massimino trace, barbaro, feroce; ma intanto altre truppe nominavano il padre e il figlio Gordiani, poi un Papieno, un Balbino, e finalmente un terzo Gordiano; poi Filippo arabo (chè omai era aperta a tutti la strada al trono, purchè ben pagassero e lasciasser trasmodare i soldati che eransi arrogato il diritto di elezione), cui tengon dietro Gallo, Emiliano, Valeriano, Gallieno, i quali poco più poco meno perdon l' impero coi medesimi mezzi con cui l' avean conquistato, la violenza e la strage. Ma notevole si è che Goti, Alemanni e Persiani che fin adesso si affacciavano ai confini dell' impero, colto il destro di tanti dissidii, ebbero agio di ordinarsi e assalirlo da tutti i lati: e sarebbesi detto che della loro generale inondazione fosse giunto opportuno il tempo nel 260, quando i pretendenti allo scettro di Roma non ascesero a meno di 30, detti dagli storici i 30 tiranni, in diverse provincc; ma le incursioni barbariche, se furon represse, non furon che differite da Gallieno, il quale soggiogati molti dei suoi competitori, fu vinto alla sua volta, e morendo chiamò Claudio II a succedergli, buono e abile principe, ma spento presto da pestilenza. Nel breve tempo che imperò Aureliano dopo di esso, parve ristorata l' antica signoria di Roma: respinti gli Alemanni e i Goti che loro incursioni aveano spinte fin nel cuore dall' Italia, vinta Zenobia regina di Palmira che avea invasa l' Asia minore, la Siria, l' Egitto: ma contuttociò toccava ad Aureliano la stessa sorte dei predecessori: cader per mano dei suoi soldati. Tacito e Floriano non fanno che mostrarsi sul trono. Probo, Caro, Carino, Numeriano si uccidono fra loro o son uccisi dai prefetti del Pretorio divenuti i fattori e distruttori d' imperatori. Diocleziano salito al trono senza competenti, ad assicurare una norma nella successione, causa di tanti disastri finallora, e a far argine ai barbari, che dilagavano da dovunque; si associa Massimiano, ed ambedue si designano il successore in Galerio e Costanzo Cloro; e fra loro tutti si spartiscono le diverse regioni dell' impero romano per bastare a guardarle (284). Sennonchè dopo 20 anni di regno Diocleziano alla sprovvista abdica: i due Cesari divengono Augusti, e morto in breve Costanzo e succedutogli Costantino, questi veniva da Galerio osteggiato, poi anche da Massimino e Severo, Cesari; finalmente da Massimiano e Massenzio figlio di lui e da Licinio, augusti. Dei quali tutti coll' andar del tempo, e con battaglie o uccisioni, si spacciò Costantino e regnò solo (323).

Due grandi cambiamenti avvengono sotto Costantino solo imperatore: la religione pagana cambiata nella cristiana, la capitale Roma cambiata in Costantinopoli: l' Italia divenuta nel nuovo ordinamento una delle quattro grandi prefetture, divisa in tre diocesi· Italia, Illirio ed Africa: ogni diocesi divisa in province, ognuna di queste co' suoi governatori di vari nomi. Alla sua morte Costantino apartiva ai tre figli Costantino II, Costante e Costanzo, l' impero, di cui per guerre fra loro, rimase solo signore Costanzo, che tenne in freno Franchi e Germani irrompenti, ma non potè i Persiani: nel che riuscì il suo successore Giuliano l'Apostata, ma vi lasciò la vita. Ne vennero gl' imperatori Gioviano, Valentiniano, Valente, Graziano, Massimo, Valentiniano II, che con varia fortuna combattero-

no coi Germani e Persiani, coi Visigoti e cogli Unni, finchè non fu proclamato Teodosio (379), che valse finchè visse a tener indietro la illusione dei barbari. Ma quando morendo divise l'impero fra i suoi due figli Arcadio ed Onorio, al primo dando l'orientale, al secondo la parte occidentale (figli di gran lunga dal loro padre degeneri, e che lasciaron governare i loro capitani, cortigiani, mogli ed eunuchi) diede l'ultimo tracollo a quello che restava della romana potenza (395).

TEMPI DI MEZZO

Allora i barbari di ogni nazione, da ogni lato a inondare: dal Danubio i Visigoti, di Germania i Vandali, gli Alani, gli Svevi: nè si fermarono alla Grecia e alle Gallie, ma Alarico re de' Visigoti si avanzò fino a Verona, dopo di lui Radagasio con genti varie fino in Toscana. Ed aveva Onorio in Stilicone un uomo capace a battergli, a ricacciarli, ma per sospetti lo fece trucidare: perlochè Alarico a tornar subito in Italia, correr sopra Roma tre volte, e farsene la prima signore, l'ultima darle il sacco; intantochè l'impero occidentale cadeva a brano, a brano; mentre i barbari non si appagavan più di correre e spogliare le romane provincie, ma di conquistarle e prendervi stanza come in Ispagna fecero i Goti, i Sassoni nella Britannia. In Affrica i Vandali, i Franchi nelle Gallie, nell'Elvezia e paesi adiacenti i Borgognoni. Ma tuttociò era poco in paragone di quello che si preparava. Gli Unni selvaggi usciti dalla Palude Meotide alla condotta di Attila, *flagellum Dei*, si precipitavano come rovinoso torrente sulle Gallie, donde rispinti da Ezio si ripiegarono sull'Italia, e mettendo tutto a ferro e a fuoco, assediata Aquileia, si spingevano fino al Po, e l'avrebbero varcato senza la prodigiosa potenza del papa S. Leone (452). In tanto frangente, Valentiniano III successore di Onorio disordinava in ogni maniera di dissolutezze e spengeva Ezio, unico capitano atto a trattenere qualche momento ancora la definitiva ruina dell'impero occidentale. Massimo, Avito, Maiorano, Severe, Antemio, Olibrio, Glicerio, G. Nipote e Romulo Augustolo non furon che larve d'imperatori innalzati e atterrati dai Vandali a lor posta, padroni effettivi dell'Italia: finchè a Odoacre re degli Eruli, nuova gente venuta a predare in Italia, non piacque di togliere quel ludibrio di nome imperiale nel 476. Eppure qui vorrebbe porsi, a detta di alcuni storici, il principio della repubblica di Venezia, che sarebbe nata da gente rifuggita nell'isolette della laguna adriatica, per sottrarsi agli Unni.

Era oramai l'Italia campo aperto alle invasioni: non si trattava più di riscossa per la libertà, ma quale straniero preponderebbe di forze per prenderla e tenerla. Questi fu Teodorico re degli Ostrogoti, un misto di barbaro e d'incivilito. Vinto Odoacre in parecchie battaglie, assediatolo in Ravenna, e poscia preso e uccisolo, rimase padrone di tutta l'Italia (493), nella quale a consolidare la sua potenza, pretese di amalgamare la nazione conquistatrice colla conquistata, perciò nel governo, nelle cariche, mischiò Goti e Romani; perlochè il suo regno (tranne le due illustri vittime Boezio e Simmaco immolate alla sua gelosia) fu men tristo di quello che potrebbe farlo supporre il nome di barbaro e di Goto. La debolezza di Teodato che gli successe, porgeva il destro a Giustiniano imperatore d'Oriente di ricuperare l'Italia, e Belisario il famoso duce la ritoglieva, non resistente Teodato, e la teneva (ad onta delle valorose difese di Vitige successore di Teodato): ma ne facevan poi i Greci sì aspro governo, che rifattisi forti intanto i Goti sotto Totila, gl'Italiani parteggiarono per questi, (541) e i Greci presto perdettero quello che presto avean racquistato. Totila prese Roma, la disertò, la smantellò, e lasciolla: la riprese poi e la restaurò. Narsete mandato dopo Belisario da Costantinopoli, poco cambiamento portò alla potenza greca in Italia: ebbe qualche successo temporario, ma in 12 anni non bastò mai a ripiantarvela universalmente: anzi fu desso la infausta cagione che nuovi barbari venissero a dominare il bel paese, e che più diuturnamente vi restassero. Fu Narsete che irato dai sarcasmi della moglie di Giustino imperatore, vi chiamò i Longobardi nel 568, i più barbari fra gl'invasori fin qui. Così Roma pagava ad usura la signoria che avea lungo tempo tenuta su tutte le nazioni europee, mentre

muna ve n' ebbe che non si credesse permesso assalire, predare, dominare l' Italia.

Alboino capo dei Longobardi, accozzo di gente scandinava, unna, sarmata, sveva, bulgara e sassone, scendeva per l' Alpi e di mano in mano che una città conquistava, vi installava un capo o duca; e sua capitale faceva di Pavia. Poca resistenza fecero i Greci e si contentarono di raccogliersi intorno a Ravenna, divenuta poi capitale dell' Esarcato, porzione del territorio loro rimasto in Italia, mentre Roma abbandonata da essi, nè osata assalire dai Longobardi, ebbe fin d' allora nei pontefici i suoi protettori e i suoi capi; e se dominio italiano rimase in Italia, rimase in Roma. Più che la serie dei primi re longobardi, sanguinarii tutti e feroci, periti perciò spesso di ferro, e degli altri oziosi e infingardi; gioverà alla storia di questa età rammentare ch' ei ridussero in servitù non il paese solo ma le persone, « e molti dei nobili furon da loro per cupidigia uccisi, e gli altri divisi fra gli ospiti, affinchè pagassero ai Longobardi la terza parte dei loro frutti (*). » Quindi fin d' allora le ire degli Italiani contro ogni razza settentrionale e le simpatie piuttosto verso i Franchi, stranieri essi pure, a cui più di una volta ricorsero per aiuto contro i Longobardi: ire e simpatie che fino ai nostri giorni si sono perpetuate, per le stesse cause e cogli stessi effetti. Ma queste chiamate di stranieri per cacciare stranieri, furono allora trista semente di prolungata servitù, mutato solo il nome del padrone. Or quando Astolfo uno dei re Longobardi, dirazzando, prese le armi nel 752, e conquistata Ravenna e l' Esarcato sui Greci, assalì Roma, il Papa Stefano II, continuando nel bell' ufficio di protettore di quella città, non ebbe altra via di difesa che invocare l' aiuto di Pipino, il quale scende in Italia, sconfigge Astolfo, l' assedia in Pavia e ne ottiene promessa di pace a Roma, e restituzione delle conquiste: ma non stando Astolfo alla parola, Pipino nuovamente lo batte, lo stringe, lo spoglia delle conquiste e ne fa donazione alla Chiesa romana (756). Desiderio ricadeva nell' errore del suo predecessore Astolfo: invadeva le città pontificie e assaliva Roma, onde il papa Adriano I a ricorrere a Carlomagno allora imperante in Francia, e questi a varcare le Alpi, combattere aspramente e lungamente con Desiderio e Adelchi suo figlio, vincerli finalmente e spogliarli, e finire con loro la dominazione longobarda (774).

Ne cominciava una nuova, ma sempre straniera, quella de' Franchi. Carlomagno si recava in mano tutte le possessioni già lombarde: sulle già date alla Chiesa da Pipino e da lui confermate, dominava come patrizio; e solo Venezia, Napoli e altre città meridionali, Sicilia, Sardegna e Corsica riconoscevano una certa dipendenza dall' impero orientale. Roma la scoteva totalmente, del re d' Italia creando un imperatore occidentale. Carlomagno nel dì di Natale del 799 veniva in Roma coronato imperatore dei Romani dal Papa Leone III, che aveva indotto il popolo a questa scelta: ed ecco nuovamente l' Italia regnata da un capo, il cui ampio dominio si stendeva sulla Francia, la Spagna e la Germania lo che non era buono per essa, poichè, mentre questo nuovo ordinamento non le prometteva alcuna indipendenza, il dovere aspettare o ricevere i suoi re ad arbitrio della casa carolinga, la doveva inviluppare in frequenti lotte di niuna utilità per lei. A quest' epoca il sistema feudale che riconosce la sua origine dall' invasione longobarda, ha il suo maggiore sviluppo. Carlomagno fu quegli che in maggior numero e da per tutto distribuì le terre regie col titolo di benefizi o *feudi*, ai suoi fedeli, che con nome esclusivo si chiamaron *bassi*, *vassi*, *vassalli*. Pipino fu scelto da Carlo a suo successore, ma morto quello, non restava al vecchio imperatore che Lodovico, figlio ch' ei prevedeva poco degno di sè. E qui comincia una lunga serie di guerre combattute in Italia, non per alcuna bella causa nazionale, ma solo per cupidigia di avere i re d' Italia anche l' impero; gli imperatori anche il regno d' Italia. Il peggio fu che, colto il destro, i Saraceni che da qualche tempo infestavano i mari conterromini all' Italia, invitati da un Greco traditore per nome Eu

(*) Paolo Diacono, L. II, 32.

femio, a venir dall'Affrica in Sicilia, vi scendono difatti e se ne iesignoriscono (828), dondo poi iefestano di più il mare, e corrono la terra ferma e si spingono fin sotto Roma depredandone i suburbii. Nell'880 Carlo il Grosso nono re da Carlomageo, riueiva in se le corone imperiale, francese e germanica, cioè tutto l'impero del suo avolo, ma le riuniva per vederselo togliere ad uea ad una ed egli morire strangolato. Allora levasi anche l'Italia e Bereegario duca o marchese del Friuli, fa valere la sua discendenza dai Carolingi ed è coronato re a Milaeo. Non ne guadagnava perciò l'Italia per rifarsi nazioee; ma s'iegolfava in nuove guerre di partito, alcuni stando per Berengario, altri per Arnolfo re tedesco, che pretendeva diritti sull'Italia; altri finalmente per altri duchi Italiani: e lungo sarebbe qui il riferire quali e quanti stranieri fossero allora chiamati a venir coll'armi eel eostro paese a dar man forte ora ad un partito, ora all'altro; ma aventuratamente notevole sopra tutto le altre fu la chiamata di Ottono I re di Germania, come quella i cui effetti durano fino ai di nostri. Era stato eletto nel 951 regolarmente e in assemblea nazionale, re Bereegario II col suo figlio Adalberto; a cui vuiendo egli dare in moglie a viva forza Adelaide figlia di Ugo uno degli antecedeeti re d'Italia, ella implora aiuto da Ottone re di Germania, che eon fu tardo alla chiamata, e varcate le Alpi senza trovar resistenza, impalmata Adelaide, si fece coronar re d'Italia a Pavia (952). Insorti di euovo Berengario e Adalberto, Ottone scende di nuovo, gli depoee ambedue e ricove di nuovo la corona regia a Milano, nel 961, e l'anno dopo l'imperiale a Roma. Ottone II suo figlio preudea parte alle guerre che agitavano l'Italia meridionale, fra i priocipi longobardi rimasti a Benevento aeche dopo la caduta dei loro connazionali, le città che tuttura vi obbedivano all'impero greco, e i Saraceni: vi corre rischi replicati e poco frutto ne trae, finchè morto giovine gli succede Ottone III (983) ancor fanciullo. Io Roma intanto eran dissidii gravissimi da molti anni a cagione della successione dei papi: cogliendo l'occasione, Cresceezio uno dei capitani della città, recavasi in mano il potere e tiraneicameete lo eser-eitava; eè valeva l'accorrere di Ottone a soggiogarlo, chè appena allontanatosi, quei rimbaldanziva, sicchè non potè rimetter pace in Roma, che col far troncare il capo a Crescenzio e ai suoi partigiani; ma poco stante muore anch'egli tuttavia giovinetto (1002). Pareva che di tratto in tratto risplendesse alla monte degli Italiani l'idea di tornar padroni di se, e fiuirla colle dominazioni straniere, e fu questa la seconda volta che lo tentarono, e adunatisi in Pavia, gridaron re Arduino marchese d'Ivrea: ma Arrigo II creato imperatore in Germania, inteode succedere agli Ottoni non sol nell'impero ma anco nel regno d'Italia e vi scende con un esercito. Arduino gli resiste, lo batte e lo caccia. Arrigo rifà genta e terna, ma Arduino non secondato questa fiata dai suoi conti, che gli preferiscono uno straniero, è vinto alla sua volta.

Ora ci avviciniamo ad un'epoca di gran momento. L'Italia che unita non sapeva o non poteva riconquistar la sua indipendenza, va tacitamente racquistandola in diverse sue parti. Gl'imperatori germanici costretti ad ogni tratto ad accorrere in Italia a reprimervi i moti, e di là poi a ripassare in Germania per acquietarne altri consimili, noe possono bastare a teeere in soggezione il eostro paese che abbandonato a se, sfogasi tosto ie guerre fra città o città, come quelle tra Lucca e Pisa, tra Fiesole e Firenze. Intanto ogni città faceva sperimento di sue forze che poi rivolgerebbe a più onesto e bello scopo. Presso a poco uniforme è la storia d'Italia sotto Corrado il Salico (1024), e Arrigo III (1039): un continuato scendere dell'imperatore ie Italia, ora per farvi valere il suo diritto, ora per sostenere i pontefici, ora per soggettare città o per dar mano ad una parte contro l'altra ie esse, specialmente in Milano: ma da questa uniformità risultano i fatti gloriosi dei Genovesi e Pisani contro i Saraceni di Corsica e Sardegna, e il dominio su queste isole da essi acquistato e mantenuto. Gloriose pure cran le gesta dei Normanni in Italia, ma a danno di essa, poichè chiamativi dai duchi longobardi contro ai Saracini e Greci, vi prendevano piede e gettavano le fondamenta di un dominio che fu poi uno dei più fioreeti della peeisola.

Ma venuto a regnare Arrigo IV (1056), il seme delle lunghe discordie fra l' impero e la chiesa, cioè la questione delle investiture, che parea dovesse fruttare la preponderanza dell' uno dei due poteri, fruttò invece l' occasione di avanzare, segnatamente a Roma, a Milano, in Toscana, le iniziate libertà. E qui, benchè a questo nuovo ordinamento d' Italia più che ad altro, dobbiamo tener dietro, pure non possiamo scorrere questo rilevantissimo periodo dove domina un gran nome, col solito compasso, ma dobbiam particolareggiarlo più del solito. Era stato eletto papa il monaco Ildebrando, il celebre Gregorio VII (1073), gran riformatore della disciplina e propugnatore dei diritti ecclesiastici: lo che spiaceva ad Arrigo per se e pei suoi aderenti rimasti colpiti da quelle riforme: onde l' imperatore a convocare una dieta e annullar l' elezione del pontefice, e questi a scomunicare e deporre alla sua volta Arrigo e sciorre i sudditi di lui dal giuramento di fedeltà. È forza allora all' imperatore scendere penitente in Italia a domandar perdono e assoluzione: ma non va molto che ribella nuovamente e con poderoso esercito torna in Italia: se gli ribellano allora i Tedeschi ed eleggono altro imperatore le Rodolfo· ei sta saldo e si avanza a porre e levar l' assedio per 2 volte a Firenze e 3 a Roma · alla quarta gli sono aperte le porte · Gregorio si chiude in Castel S. Angelo; ma accorso il normanno Roberto Guiscardo già fattosi forte in Puglia, lo libera e seco il conduce a Salerno, ove il pontefice muore (1085), lasciando però accresciuti i suoi dominii, per le donazioni già fatte alla S. Sede da Matilde Contessa di Toscana. Liberato allora da si costante e forte antagonista nuovamente Arrigo passa le Alpi, ma le città dell'alta Italia questa volta avean veduto chiaro il loro vantaggio, e strettesi in lega (e fu la prima lombarda) contro a' Tedeschi, ributtarono facilmente il nemico, e, che è più, si costituirono in Comuni coi loro consoli. Vuolsi però notare, come il Comune non si reasse dapprima se non in modi indeterminati e vari, or sotto il vescovo o suo avvocato o visconte, or sotto qualche altro capitano o capo-popolo; nè fu se non dopo aver provato mezzo secolo all' incirca di tal governo provvisorio, direbbesi, che si pensò ad ordinarlo e costituirlo con norme fisse. Vuolsi pure notare come questo ordinamento fu prima o più generalmente nelle città settentrionali e centrali della nostra penisola · in quelle cioè che le prime provarono e più gravi queste continue discese degl' imperatori tedeschi. Vuolsi finalmente notare, che il governo delle accennate città era libero al di dentro, non indipendente al di fuori, poichè ad ora ad ora gl' imperatori si argomentavano di rammentar loro che eran sudditi dell' impero germanico. Infatti Arrigo V (1110) seguì le tracce dei suoi antecessori e, o per soggettar città e castella, o per impedire ai papi di adire l' eredità della Contessa Matilde, fece anch' egli le sue discese in Italia, e trovò, fatto strano! città che presero le sue parti. Altrettanto fece Lotario che gli successe (1125); ma la successione di Corrado II dev' essere segnata come principio o almeno sviluppo delle malaugurate parti guelfa e ghibellina, che per tre secoli circa divisero miseramente il nostro paese e lo fecero correr sangue, e delle quali è da rintracciar la sorgente in Germania. A Corrado II di Hohenstauffen, successore della Casa dei Franconi, detta anche dei Ghibellini, fu disputata la corona imperiale da Arrigo di Este, o de' Guelfi: vinse il primo l' elezione e quindi cominciò il lungo regno di questi Svevi, e si usarono in Germania i due nomi di Guelfi e Ghibellini, il primo ad accennare la parte antimperiale, il secondo quella degli eredi e successori della prima e propriamente detta casa Ghibellina. Le Crociate, che con tanto ardore portavano l' occidente verso l' oriente, impediron Corrado da calare come i suoi predecessori in Italia: e tempo propizio sarebbe stato quello per le città di infrangere per una volta ogni catena di dependenza, ma sventuratamente lo spesero in osteggiarsi le une le altre per rivalità, per gelosie meschine. Però, quando con Federigo I Barbarossa asceso al trono, tornò (1152) più minaccioso il pericolo di ricadere in intera servitù, le trovò, poche eccettuate, pronte e forti a fargli fronte. Il nuovo imperatore a racquistare il potere sull' Italia, ridotto a poco più che un nome, scende dall' Alpi e va

contro Milano (1154), che resistendo, il turbine ve a scaricarsi contro Tortona che ne resta distrutta: poi fattosi coronare a Pavia si avviava per lo stesso oggetto a Roma, sollevata da Arnaldo da Brescia: vi batte i Romani ribellati, incendia Spoleto e contento di questa mostra di sua violenza, torna in Germania: ma nel 1158 scendeva da capo per finirla cogl' Italiani che non volean sapere di potere imperiale: sottomette Brescia, oppugna Milano: sennonchè venivano le trattative a sospendere una decisione perentoria. Una dieta era dal Barbarossa ordinata a Roncaglia: i giureconsulti vi deciderebbero a chi la ragione. Pei legali, com' era da aspettarsi, fu dell' imperatore. Non vi si acquetava Milano, quindi Federigo a ripigliar l' armi e assediar Crema che restate sei mesi e mezzo, poi le è forza rendersi a discrizione; la discrizione di Federigo fu di aggusgliarla al suolo. Poi voltatosi contro Milano e assediatala, questa nove mesi sta salda, cede finalmente e le tocca la stessa sorte di Crema (1162). Riscende Federigo l' anno appresso ma con poco risultato, o di nuovo tre anni dopo, e lasciandosi a spalle la Lombardia, va contro Roma la prende, ma gli è duopo fuggirne in Germania, malattie e terrori sperperando il suo esercito. Videro allora finalmente le città d'Italia superiore la loro salute in una nuova lega, e nel 1167 i loro deputati adunatisi a Pontida fermaron con giuramento di non far pace nè tregua col tedesco e d' impedir che esercito imperiale varcasse le Alpi: non vi parteciparono nè Genova nè Pisa, belligeranti fra loro, nè Toscana tutta che dell' una o dell' altra delle dette città avea sposate le parti. La lega intanto non posava, e a difesa, fabbricava una città chiamandola dal nome di Alessandro III suo alleato, Alessandria: nè avean tempo di coprirla di tetti, che il Barbarossa scendeva per la quinta volta (1174) e si avventava ad essa che stava salda quattro mesi; ne seguivan trattati, ma eran trattenimenti, chè due anni dopo (1176) rifatto l' esercito, Barbarossa minacciava nuovamente l' alta Italia: allora i Milanesi con poche altre forze degli alleati andare a suo incontro, trovarlo a Legnano e ai 29 maggio combatter la più bella e gloriosa battaglia di nostra storia. Non vi ebbe altra salute pel tedesco che ricorrere a una pace, che fu trattata a Venezia nel 1177, e conclusa a Costanza nel 1183, pace che, con alcune restrizioni di non grande momento, assicurava l' indipendenza delle città italiane confederate.

A Federigo I morto alla crociata succedeva (1190) Arrigo VI, che, per la moglie Costanza figlia di Ruggeri re di Napoli, riunita anche questa corona all' imperiale, faceva egli pure sue discese in Italia, tiranneggiava i sudditi tedeschi e italiani, con che si procacciava morte di veleno (1197), e lasciava il trono al figlio Federigo II ancor fanciullo. Del quale non facendosi conto in Germania, parte elessero Filippo di Svevia di casa Ghibellina, parte Ottone di Sassonia, di casa Guelfa. E come anche in Italia chi parteggiò pell' uno e chi pell' altro, così i nomi (non i partiti, che preesistevano) invalsero pure presso di noi. Intanto un gran Papa, Innocenzo III, corroborava il potere temporale della Chiesa rivendicandole la eredità della Contessa Matilde. Venezia pure che nella presa di Costantinopoli tanto si distingueva (1203), ne guadagnava dilatazione di dominio nelle isole orientali: anche Pisani e Genovesi fecero stabilimenti in Oriente, bella via ad allargare e arricchire i loro commerci. Cominciato appena a imperare Federigo II si ruppe col Papa, colle città lombarde e scese più volte in Italia, e fu fatta contro lui un' altra lega, che non produsse però i bei fatti delle prime: fu guerra a sfogo di odio di parte guelfa contro ghibellina: non ebbe altra cagion la battaglia detta della Meloria ove i Genovesi Guelfi furon rotti dai Pisani Ghibellini (1241), onde in Toscana questo partito presa fin d' allora a preponderare notevolmente. Affievolivasi però in Parma e in Bologna ove i Guelfi battevan Federigo e gli facevano prigione il figlio Enzo: e questa alternativa di rotte e di vittorie ora dell' una parte, ora dell' altra, durò fino alla morte di Federigo II nel 1250. Gli succedeva il figlio Corrado IV in Germania: in Puglia e Sicilia governava per esso Manfredi, e morto Corrado, proseguiva a tenere il regno pel di lui figlio Corradino, poi a conquistarlo e tenerlo per se, contrastanti i papi. Pe-

rò a consolidare la sua usurpazione aiutava i Ghibellini di Lombardia, (fra cui iniquissimo, ferocissimo Ezzelino da Romano, fattosi signore di Verona, Vicenza e Padova) e quei di Toscana, fuorusciti da Firenze: da che veniva la celebre giornata di Monteperti guadagnata dai Ghibellini, il loro ritorno in Firenze, e la disegnata distruzione di essa impedita da Farinata degli Uberti. Ma non di lunga durata fu la prosperità dei Ghibellini. Papa Clemente IV capo naturale dei Guelfi offriva il regno di Sicilia a chi sel venisse a prendere: e Carlo d'Angiò accettava, e vinta la battaglia di Benevento (1266), ove Manfredi tradito dai suoi baroni periva, si avea lo stato. Ma come i Francesi aspro governo ne faceano, il popolo a sollevarsi contro, e i Ghibellini a prender animo e chiamarvi Corradino. Venne l'animoso giovinetto, ma battuto a Tagliacozzo, preso poi per tradimento, fu mandato al supplizio, e con esso finì la stirpe sveva. Presso però ad esser decapitato gettava un guanto ai circostanti, e diè a vedere col fatto di averlo raccolto Giovanni da Procida, che d'accordo con Pietro re d'Aragona diessi tutto ad accumular odio contro gli Angioini dentre e fuori del Regno; talchè quello traboccando portava i Vespri Siciliani (1282), sterminio dei Francesi in tutta Sicilia. L'Aragonese era là pronto con una flotta e s'impadroniva dell'isola e la teneva: ed ecco in Italia Tedeschi, Francesi e Spagnuoli. Il danno fu che la parte guelfa, fin qui italiana ossia tendente all'indipendenza da dominio straniero, si fece francese, ed ebbe dalla sua Bonifacio VIII (1294) (intanto i Guelfi esagerati, prima in Pistoia, poi in Firenze e altre città toscane presero a chiamarsi Neri, contro a' Bianchi guelfi moderati o però sospettati di Ghibellinismo), che in aiuto di essa chiamò in Italia Carlo di Valois della casa di Francia, che entrato in Firenze spodestò ed esiliò i Bianchi (fra cui Dante) e mise in auge i Neri (1301). Fu peggio poi quando morto Bonifacio, in seguito ai dissidi insorti tra esso e Filippo il Bello di Francia o la famiglia Colonna, fu eletto (1305) papa Clemente V francese, che non solo governò a posta del re francese, ma in Francia trasportò la residenza pontificia che vi restò 70 anni. La parte guelfa francese trionfò allora dovunque: in Toscana si accrebbero i Neri, in Bologna prevalsero cacciando i Bianchi; in Milano, ove i Visconti di parte ghibellina avean cacciati i Torriani (che si erano a poco a poco recato in mano il potere) furon essi cacciati allor volta, e ne seguitò una lega guelfa di città: solo in Verona gli Scaligeri sostenevano tuttavia con qualche forza la parte ghibellina.

Or chi, in questo stato di cose, si aspetterebbe una nuova discesa d'imperator tedesco in Italia? Pure fu così: Arrigo VII di Lucemburgo scese con poca gente e poco denare (1310) e fu accolto (più sorprendente ancora) non solo dai pochi Ghibellini, ma dai molti Guelfi. Poco più fece che ripeter diritti, riconosciuti lui presente, conculcati appena passato; far rimpatriar fuorusciti, come fu a Milano ove per suo volere rientrarono i Visconti e vi dominaron poi sempre. Firenze soltanto stiè salda nella sua parte guelfa, e assediata da Arrigo resistè: e la stessa resistenza avrebbe trovato in Roberto re di Napoli, ove appunto avviavasi, quando la morte le colse a Buonconvento (1313), e la parte ghibellina già decadente più si affievolì, finchè fece prova di risuscitarla Uguccione della Faggiuola, fatte capitano di Pisa e Lucca, e più tardi Castruccio Castracane, signore di Lucca e di Pistoia (1325). Ma per capo ghibelline ch'ei fosse, Pisa l'antica ghibellina, non volle saper di lui; Firenze guelfa gli resistè ma rimasta vinta fe costretta a dar di se signoria al Duca di Calabria figlio del re Roberto. Pisa pure decadeva, toltale la Sardegna dai re d'Aragona. In Lombardia frattanto ferveva la lotta pressochè in ogni città, fra una famiglia potente, che se ne disputava il principato con ne'altra sua pari: e da queste lotte usciron vincitori Scaligeri in Verona, Carraresi in Padova, Estensi in Ferrara: ma soprattutto consolidavansi i Visconti in Milano: si aveano ridotto a loro obbedienza, Cremona, Tortona, Alessandria, Pavia. Matteo capo di questa famiglia, non curande le minacce del pontefici, nè le armi di re Roberto, nè di Filippo di Valois, chiamatovi dai Guelfi a capitanarli; assaliva Genova, batteva i Guelfi e fondava la potenza di sua casa (1321). Poco appresso però essa vacillava, chè

Lodovico il Bavaro eletto imperatore, preso dal vezzo di scendere anch'egli in Italia, veniva a Milano, vi deponeva Galeazzo figlio di Matteo: calava poi in Toscana e vi prendeva Pisa, scansava avvicinarsi a Firenze e proseguiva per Roma, ove in odio di papa Giovanni XXII che lo inimicava, fe' creare un antipapa: ma sollevatosegli contro il popolo di Roma, tornava in Germania, vendute a chi le voleva città e signorie (1330). I Ghibellini rimasti senza capo si diedero a Giovanni re di Boemia, figlio del Lucemburghese anzidetto, ma questi pure vendute città e signorie, rifuggiva in Germania (1333). E da notare come circa questo tempo Venezia, in seguito di leghe e trattati colle città del continente, venne in caso ad avere i primi possessi: come anche Genova si sottopose al governo di un doge (1339): e come Firenze stanca della tirannia del Duca d'Atene, cui si era data, il cacciò nel 1342 e continuò a governarsi in forma di repubblica. Nell'anno seguente Roberto morendo lasciava il trono alla sua nipote Giovanna, che per consolarsi della morte del primo marito, Andrea d'Ungheria cui ella lasciò uccidere, ne impalmò di poi successivamente altri tre, tutti stranieri.

Nata era in Roma l'anno 1347 e vi si andava sviluppando una ludiora scena per finir poi in tragedia. Cola di Rienzo, giovane popolano, riscalda, agita, il popolo colla idea di restaurare l'antica repubblica romana, da lui detta il *buono stato*: il popolo lo crea suo tribuno; egli impone al papa tornare a Roma, cita l'imperatore al suo tribunale. Ma i Colonna, gli Orsini, i Savelli prendon l'armi, ed egli col popolo dalla sua, vince; ma voltosi quello contro di lui, è astretto a fuggire, e a cader poi nelle mani di papa Innocenzo VI in Avignone, donde da esso è mandato col cardinale Albornoz a restaurare la potenza papale in Italia. Torna in Roma e vi fa da senatore: finchè di là a poco, dal popolo e grandi sollevatisi è trucidato (1354). Non per tanto si restaura il potere pontificio, e più ancora quando nel 1377 Gregorio XI riportò la sede in Roma. Firenze intanto si nemicava coi Visconti, i maggiori principi d'Italia, e continuava sue guerre di rivalità con Pisa. Genova per la stessa cagione guerreggiava con Venezia, e fu gran battaglia navale quella che si diedero nel Bosforo (1352), Paganino Doria capitanando per l'una, Niccolò Pisani per l'altra, ambedue grandi ammiragli; ne seguì pace fra le due repubbliche, ma Venezia intanto era turbata dalla congiura delio stesso suo doge Marin Faliero (1355) che vi mise la vita. E Roma era più di Venezia turbata dal così detto grande scisma di occidente (1378), conseguenza dell'essere stato eletto papa Urbano VI napoletano, e di essergli stato contrapposto dalla fazione francese uno dei suoi, Clemente VII. Nè quetava Napoli, ove i molteplici successori chiamativi dalla regina Giovanna, la tenevano in continua guerra dal 1381 al 1399 in cui usci vincitore di tutti Ladislao. In Toscana, in tutta l'Italia media numerosi sollevamenti dei popolani minori, contro a' maggiori diventati nobili. Questi in Firenze si dividevano in due: gli Albizzi a capo dei più aristocratici, i Ricci e i Medici, dei più democratici. Salvestro Medici fatto gonfaloniere nel 1378, sollevava le arti minori contro le maggiori, segnatamente quella della lana, detta de' Ciompi: ne seguiva il tumulto che da essi prese il nome, e Michele Lando uno di loro fu fatto gonfaloniere. Ma se gli voltaron contro i suoi compagni stessi, e cadde (1379). Così in Genova, agli antichi partiti dei Doria e Fieschi erano succeduti que' de li Adorni e Fregosi: di più che Genova si era impegnata con Venezia emula antica in nuova guerra, ove i Genovesi prima furon vinti, vinser poi a sua posta (1379): fu finalmente fatta pace nel 1381. Ma la signoria de' Visconti che abbiam già detto grandeggiare, giunge adesso al suo punto culminante; Gian Galeazzo, spacciatosi di suo zio Bernabò toglie Verona agli Scaligeri, ai Carraresi Padova, Bologna ai Bentivoglio assale Firenze, che a stento si salva, e comprato il titolo di Duca di Milano dall'imperator Venceslao (1395), acquista Pisa da un Appiano, che l'avea usurpata a un Gambacorta: si impadronisce di Perugia rimasa senza capo, morto Pandolfo Baglione, che ne era venuto come tutti gli altri in signoria: in breve, fuori di Modena e Mantova, si fa padrone di tutta Lombardia, e di molte città di Toscana.

Ma alla sua morte poco mancò che non si sfasciasse subito il suo recente edificio: la vedova, i figli Giovanni e Filippo, i condottieri o capitani di ventura (ed è questo appunto il tempo in cui sono in gran voga in Italia) sollevan gli uni contro gli altri le città, se le appropriano, le tiranneggiano, finchè scannato Giovanni per le sue enormità, e rimasto solo duca Filippo, le città più lontane, come quelle di Toscana, scossero la dipendenza, altre colle armi dei loro antichi o nuovi capi, si sottrassero ai Visconti. Sola Pisa era rimasta a un bastardo di questa casa, che la vendette ai Fiorentini (1406). Questi intanto avean da difendersi contro l'ambizione di Ladislao re di Napoli che invadeva Roma e Toscana, e durò parecchi anni la guerra, prendendovi parte varii principi, fra cui il Conte Amedeo VII di Savoia, famiglia principesca, che cresciuta quietamente in casa e piuttosto conducendo belle imprese cavalleresche al di fuori, e ingrandito di tempo in tempo il suo stato, comincia da qui in poi a prender parte attiva nelle cose italiane· poco appresso (1416) dall' imperator Sigismondo, Amedeo VIII otteneva il titolo di duca. Frattanto a Napoli un'altra Giovanna più rea della prima succeduta a Ladislao, empie di liti e di guerre il reame, prima pei dissidii coniugali, poi per adozioni, sendo senza prole, fatte e revocate, di Aragonesi, di Angioini, finchè soverchiati i competitori regna Alfonso già re di Aragona e Sicilia (1435).

Continuavano in Firenze le lotte fra l'aristocrazia, a cui capo gli Albizzi, e la democrazia primeggiata dai Medici. Rinaldo degli Albizzi tentò, con imprigionar Cosimo troppo a se prevalente e cacciarlo in esilio (1433), spacciarsi del suo competitore, ma dopo un anno Cosimo è richiamato e tocca ad esulare all'Albizzi. Intanto Filippo Maria coll'opera del Carmagnuola racquistava tutto lo stato dell' avo, ma sospettoso per indole dubitando della fede del suo capitano, o vilipesolo, questi gli sommove Firenze e Venezia, che collegate danno al Carmagnuola loro forze a condurre contro Filippo· varia è la fortuna della guerra dal 1426 al 31: ma venuto in sospetto anche agli alleati il Carmagnuola, dai Veneti era condannato nel capo. Si riaccendeva la guerra fra Visconti e le repubbliche veneta, fiorentina e genovese; e combattuta a voglia dei condottieri di ventura, il Piccinino per Filippo, per le repubbliche lo Sforza, durava con esito insignificante, finchè il duca non si avvinceva lo Sforza con dargli sua figlia in isposa. Ed ecco alla sua morte nel 1447, pretendere al ducato lo Sforza e il duca d' Orleans ed entrambi coll' armi; con cui lo Sforza vinceva, e vi regnava indisturbato. A Roma Stefano Porcari faceva il second' atto della stessa tragedia di Cola di Rienzo nel 1453. Sennonchè quest' epoca rammenta un fatto ben più notevole: la presa di Costantinopoli fatta dai Turchi condotti da Maometto II· epoca con cui generalmente gli storici chiudono i tempi di mezzo, e dan principio ai

TEMPI MODERNI

Venezia già forte in oriente vedea pericolare colà i suoi possessi pei nuovi vicini, e prima con alleati poi sola, sosteneva la guerra col Turco (1463): ma in casa propria avea sacrificato alla sospettosa sua politica uno dei suoi dogi più gloriosi, Francesco Foscari e il suo figlio. Nel 1466 morivano due dei più notevoli uomini che avesn figurato in questo secolo, Cosimo de' Medici e Francesco Sforza. Ora dopo le lunghe convulsioni, si potea dire che Italia quetasse, se non l'avessor turbata interne congiure (1476). Una di queste a Genova, menata da un Girolamo Gentile che volea sottrarla dal potere di Milano cui s'era data fin dal 1458· la seconda in Modena donde Niccolò d' Este tentò espellere il duca Ercole: la terza in Milano tiranneggiata da Galeazzo Sforza cui tre giovani, Olgiati, Visconti e Lampugnani trucidarono, trucidati poi essi stessi dal popolo, succedendo nel ducato Gian Galeazzo ancor fanciullo; la quarta in Firenze, la famosa congiura de' Pazzi contro Lorenzo e Giuliano figli e successori nel potere di Piero de' Medici (1478). Tutte a nulla meglio riuscirono che al supplizio dei loro autori, restando gli stati sotto l'antica dominazione, forse anche rincrudita. Anzi a Firenze toccò assai peggio, perchè irritato il papa Sisto IV,

dell' essere stato appiccato il vescovo di Firenze Salviati come intinto nella congiura, alleavasi con Ferdinando re di Napoli e con Siena repubblica contro Firenze, che presto assalita correva grande pericolo, se Lorenzo coraggiosamente non fosse corso a Napoli, non avesse dissuaso quel re dal proseguire, e conchiusa pace con esso (1480); dopo di che il Magnifico Lorenzo fu più padrone di Firenze che prima. Ma egli almeno un servigio le avea reso: non così a Milano Lodovico il Moro, che usurpatosi l' autorità del minorenne suo nipote Galeazzo, ne usò poi per tirare sull' Italia un nembo di guai. Proseguono poi per interessi privati più che per comuni altre congiure e violenze, come quella contro Girolamo Riario signore d' Imola e di Forlì pugnalato da' suoi capitani: come l' altra contro Galeotto Manfredi signore di Faenza (1489). Ma eran tutti delitti che a nulla riuscivano: ormai il libero governo era spento in Italia, e, tranne Firenze, Siena, Lucca, Genova e Venezia, si erano di dovunque impiantati, assodati, i principati ereditari.

Fermo di tenersi nel potere, il Moro si afforzava coll'alleanza del re di Francia, l'avventuriere Carlo VIII, il quale chiamato da Lodovico scendeva in Italia (1494), e poco fermatosi in Lombardia si appressava a Toscana. Il dappoco Piero de' Medici impaurito gli cedeva delle castella, perlochè era dalla signoria cacciato di Firenze; ma Carlo intanto vi entrava da conquistatore, e imponea dure leggi. « Ebbene, sonate le vostre trombe, e noi soneremo le nostre campane », gli dicea Pier Capponi e gli stracciava in faccia gli obbrobriosi capitoli. Calò a più miti accordi Carlo, e senza ostacolo incontrare proseguì fino a Roma e poscia a Napoli, corsa da un capo all'altro in poco tempo tutta la penisola. Ora, era morto l' antico valore nei cuori italici? Non pare, poichè l' avventuriere francese, saputa alleata a suoi danni tutta Italia, con a capo il Moro traditore di tutti e ora anche di lui; colla stessa e maggior celerità della venuta, facea sua ritornata, non senza però che a Fornovo pericolasse il suo esercito, battuto dagl' Italiani che lo vi aspettavano (1495). I Francesi rimasti in Napoli, in Pisa e altrove capitolavan dipoi e tutti i principi tornavano nei loro stati, tranne i Medici: non che nol tentassero, ma grande avversario trovarono nel Savonarola, che dapprima si tirava dietro il popolo nella sua avversione alla famiglia esule, ma poi dal popolo stesso era abbruciato in mezzo alla piazza (1498).

Intanto morto Carlo VIII, gli succedeva Luigi XII, e pretessendo diritti per una sua avola sul ducato milanese, tratti dalla sua i Veneziani e il papa Alessandro VI; assaliva Milano, e lo prendeva, fuggendone il Moro in Svizzera (1499). Il quale raccoltavi gente mercenaria tornava, riconquistava il ducato, finchè tradito dagli Svizzeri non cade in mano dei Fran cosi che lascianlo morire nel fondo di una torre. Agognava allora Luigi al regno di Napoli e alleatosi con Ferdinando di Spagna, se ne insignoriva, ma nata disputa fra i due re nella divisione delle spoglie, gli Spagnuoli alla condotta di Consalvo, battono più volte i Francesi e li cacciano, ed essi restan padroni nel 1503: in quest'anno stesso moriva Alessandro VI di trista memoria, e Giulio II suo successore astringeva l' iniquo Cesare Borgia, più noto come duca Valentino, a restituire le città della Romagna ch'avea tolte ai signorotti parte colla violenza, parte spacciandoli col veleno, e tenevalo a nome della S. Sede. Giulio rivoleva anche le città pontificie che nello scorso secolo Venezia si era prese, nè per giungervi schifò dall' entrare in lega coi re di Francia e di Spagna e coll' imperator Massimiliano: la celebre lega detta di Cambrai (1508) Rottasi la guerra, i Veneti son vinti ad Agnadello (1509) dai Francesi, e Giulio tornava sul suo: ma destramente staccatosi dalla lega e fatta pace con Venezia, ferma voler purgar l' Italia dai barbari, e cominciando dai Francesi in persona va contro di loro: è battuto, ma non si abbatte; forma una seconda lega con Venezia, Svizzeri, Spagna e Inghilterra contro i Francesi, che ad onta delle mirabili gesta del loro giovane eroe Gastone di Foix, forz' è che cedano e sfrattino dal Milanese (1511) ove torna un figlio del Moro a regnare. L' Italia intanto non risentiva pro, anzi avea danno dalla cacciata dei Francesi, poichè gli Spagnuoli prendon di mira la repubblica fiorentina, e dan mano ai Medici per rifarsene

signori e Prato messa a sacco era una prova della barbarie degli Spagnuoli, superiore a quella di tutti i barbari fin qui stati (1512). Firenze, stretta dall'armi spagnuole o papaline, riaccetta i Medici, uno dei quali, il cardinal Giovanni, fu fatto papa l'anno seguente, ed è il celebre Leone X. Il re francese ritentata invano la conquista del Milanese, muore nel 1514, e Francesco I che gli succede cala tosto in Italia e combatte e vince a Marignano quella famosa battaglia detta dei giganti, per cui Lombardia torna a Francia.

Comparisce qui l'uomo che domina poi gran parte di questo secolo, e specialmente nelle cose d'Italia, Carlo V re di Spagna e imperatore di Germania (1519). Nata gelosia tra esso e il re francese, ei si assicurò del favore del pontefice collegandosi con lui. I loro eserciti riuniti mossero contro Milano e cacciatine i Francesi, vi rimisero uno Sforza (1521). Poco appresso era papa un altro Medici Clemente VII. La guerra tra Carlo e Francesco durava ancora, e fu questo il tempo peggiore che toccasse, in questo secolo, al nostro sventurato paese. Vi si fecer nome il Colonna, il Pescara e Giovanni de' Medici detto dalle Bande Nere: nome malaugurato, poichè in fine combattevano tutti contro alla libertà del suolo natio. Alla battaglia di Pavia rimase prigione Francesco I, il quale poi liberato (1526) si legò con Clemente VII, lo Sforza e i Veneziani contro Carlo V: ma sventuratamente questa alleanza non fruttò che il sacco di Roma e la prigionia del papa in Castel S. Angiolo. Fra tante brutte fazioni, è bello a rammentare l'opra di Andrea Doria che lasciato il servizio di Francia, passa a quello imperiale a patto che Carlo gli lascerà rivendicare in libertà la sua patria: e lo fa, e, che è più, ne ricusa la signoria, e appagasi d'essere semplice cittadino (1528). Finalmente si faceva pace fra Carlo e Clemente, e questi lo incoronava imperatore e re d'Italia a Bologna: tal riconciliazione costava la libertà alla misera Firenze. Questa, prigioniero il papa, avea cacciati i Medici di lui parenti, si era rimessa in libertà; e per serbarla, si armava, si fortificava. E ne avea ben donde, chè quelle istesse bande che avean saccheggiata Roma si accampavano ad assedio attorno a Firenze (1529), nè valsero il patriottismo di Michelangiolo, nè le prodezze del Ferruccio a Cavinana: pel tradimento di Malatesta Baglioni, fu forza a Firenze capitolare (1530) con che spirò la libertà in Italia. Tornarono in Firenze i Medici col più iniquo della loro razza, il duca Alessandro.

Non avea però finito l'Italia d'essere il campo dell'ambizione straniera. Morto l'ultimo Sforza, l'imperatore occupava il ducato milanese, e Francesco I di nuovo a disputarglielo, e le loro liti questa volta definirsi in Piemonte invece che in Lombardia (1535); e sebbene si facesse, dopo la battaglia di Ceresole perduta dagli imperiali, una pace; Piemonte restò occupato parte dai Francesi, parte dagli imperiali, e a Carlo III poco più rimase che il nome di duca di Savoia. Il pugnale di Lorenzino dei Medici liberava Firenze dall'infame tiranno, ma pure continuava la dominazione Medicea con Cosimo I (1537). Un altro iniquo, Pier Luigi Farnese finiva trucidato a Parma dieci anni dopo, ma la sua schiatta seguitava a regnare in Parma e Piacenza. Altre congiure si ordivano altrove contro la signoria forestiera o indigena, come quella del Burlamacchi a Lucca, quella dei Fieschi contro Andrea e Giannettino Doria a Genova: ma tutte senza altro esito che guerre, stragi e ribadimento di ferri. Restava all'Italia un'ultima ombra di libertà in Siena, ma occupata prima dai Francesi, poi dagli Spagnuoli, ad onta di sue belle difese cadde anch'essa nel 1555, e di là a poco fu data al duca Cosimo.

Guerre continuavano in Italia (benchè Francesco I fosse morto, e Carlo V avesse abdicato) non per cause nazionali ma per rivalità tra Francia da un lato, e Spagna ed Austria dall'altro: e per un tratto ben lungo da ora in poi cessano le guerre intestine. Non si faceva che obbedire, che servire: e questo tempo fu detto pace. Ecco l'assetto d'Italia uscito finalmente dopo tante guerre. Nel ducato milanese e nelle due Sicilie dominavano i re di Spagna succeduti a Carlo V: nel marchesato di Monferrato i Gonzaga: in Parma i Farnesi: in Modena gli Estensi: in Urbino i Della Rovere: in Toscana i Medici. Solo il Piemonte serbava l'auti-

co ordinamento e dinastia della casa di Savoia e andava a grado a grado crescendo sua potenza specialmente sotto Emmanuele Filiberto. Genova sebben repubblica non era più quella di un tempo, e Venezia essa pure era decaduta non poco dell'antico potere, e languiva in una insolita mediocrità. Poco altro più di notabile, offre questo scorcio del secolo XVI e il principio del seguente, che nuove guerre per la vecchia cagione di gelosia tra Francia, e Spagna ed Austria, e ne porge l'occasione la successione ai Gonzaga (1627) e vi si mescola Carlo Emmanuele di Savoia, che vi guadagna molta fama e qualche allargamento di territorio. Guerra di lieve conto fu quella fra Urbano VIII e i Francesi che vi perdetter Castro e Ronciglione, riuniti agli stati pontificii: i quali pure si accrebbero (1636) del ducato di Urbino alla morte dell'ultimo Della Rovere. Di più gran momento fu quella che dovè sostener Venezia contro al Turco per l'isola di Candia.

Misera intanto era la condizione degli stati italiani sudditi a Spagna, miserissima in Napoli: Masaniello (1647) che si pone a capo del popolo sollevatosi, vi mette la vita, e le cose seguono ad andare peggio che mai. Era questo il tempo delle prepotenze di Luigi XIV re di Francia, e le risentì anche Genova fatta da lui bombardare per non so che affare di sali, nè si aggiustò la cosa senza che il doge andasse a far le scuse a Parigi (1684). Ma alla lega fatta contro Luigi da quasi tutta Europa, si aggiunse anche il duca Vittorio Amedeo, che avea messo in grado Savoia di pesare, pel nome che si era fatta nell'armi, al pari e più degli altri stati italiani: il duca fu vinto a Staffarda, ma vinse poi a Cuneo: e con varia vicenda combattè fino alla pace di Riswick (1698). Anche Venezia riscossa dal suo torpore combattè quindici anni (1684-1699) contro ai Turchi, e pel valore del suo ammiraglio Morosini, accrebbe suo dominio colla Morea e parecchie isole.

Ed eccoci alla famosa guerra detta della successione, in cui l'Italia dovè esser campo per quattordici anni di combattimenti e combattere ella stessa per una causa non sua. Morto senza prole Carlo II re di Spagna, e in Italia re delle due Sicilie, di Milano, e di Sardegna; pretesero alla successione Leopoldo imperatore d'Austria per parentela, e Luigi XIV di Francia, pel suo nipote Filippo che era stato chiamato erede per testamento. Savoia si mette dalla parte di Francia, sostengono Austria l'Inghilterra e l'Olanda (1701); ma Vittorio Amedeo allettato forse da più larghe promesse di Austria, passò alla di lei parte e vi fece prodezze: e se finalmente la bilancia preponderò per la Francia, pure Milano, Napoli e Sardegna si davano all'Austria nella pace di Utrecht (1713): a Vittorio col titolo di re, la Sicilia, il Monferrato, Alessandria, Valenza e la Lomellina. Or se tolgasene l'aumento di potenza di casa Savoia, vero utile italiano, il restante ordinamento lasciava le cose come stavano; col solo divario che il nostro paese invece di esser tra le branche di Spagna che lo stringevano a settentrione e a mezzodì, passava fra quelle d'Austria. Succedeva una nuova guerra di difesa di Venezia contro il Turco che le ritoglieva la Morea, e minacciava le isole Jonie, ma queste furon da essa conservate per gli aiuti venutile dal papa, dalla Toscana e dalla Spagna (1718). Non eran ferme però le cose d'Italia: Austria agognava alla Sicilia per ricongiungerla con Napoli e negoziava perciò con Vittorio: darebbegli in cambio la Sardegna. Spagna lo tentava ad un tempo, e per Sicilia lascerebbegli conquistare Milano. Stando Vittorio ancora fra due, Austria e Spagna, prendon le armi e si assalgono (1717), e questa invade la Sicilia. Segue la guerra con vario esito ed è poi conchiusa la pace dalla diplomazia (avea già cominciato la definizione delle vertenze a passar dal campo di battaglia ai gabinetti): e Vittorio spogliato della Sicilia ne ha in cattivo compenso la Sardegna. Ne seguiva una pace di dodici anni non rotta che dalla sollevazione dei Corsi cui pesava il giogo di Genova (1732), e dalla contrastata successione del trono toscano e parmense. Le potenze europee nei trattati di pace dopo l'ultima guerra, si eran date la pietosa premura di provvedere un successore a Giangastone dei Medici, e ad Antonio Farnese, nell'infante D. Carlo di Spagna, il quale venne ai nuovi dominii e se ne impossessò (1732). Ma quest'assetto non durò guari: per successioni a

troni stranieri rinnovata la guerra fra le potenze, Francia unita a Savoia invadeva il Milanese, e vinceva cacciandone gli Austriaci, i quali anche nelle Due Sicilie erano battuti e cacciati dall'Infante D. Carlo, che se ne insignoriva, e vi cominciava la malaugurata dinastia de' Borboni. L'Austria non ne avea altro pro che impadronirsi, dopo la celebre giornata di Guastalla, del ducato di Parma nel 1734. Ma l'anno seguente le potenze belligeranti inchinavano a pacificarsi, con fra loro varii aggiustamenti; dei quali riguardan l'Italia i seguenti: Francesco duca di Lorena marito di M. Teresa erede dell'impero d'Austria, sarebbe granduca di Toscana alla morte di Giangastone: D. Carlo, re di Napoli e Sicilia, indipendente dal trono di Spagna: Parma e Piacenza all'imperatore: al re Carlo di Sardegna, Novara e Tortona, ben poco pel molto che avea fatto e sperato.

Fino al XVI secolo, le guerre potevan dirsi lotte fra popoli e principi: ma da questo in poi son cause di principi contro i principi, combattute dai popoli sempre senza lor pro. Le successioni: ecco la gran causa che occupò quest'età! e quasi i trambusti passati fossero pochi, un altro ora se ne aggiungeva. Alla sua morte Carlo VI lasciava i suoi dominii a M. Teresa. Parve questo il destro ai potentati europei di allargare loro stati, o tentato ad assalire da più lati i dominii imperiali, o l'Italia al solito fatta da un capo all'altro campo del conflitto (1742). Inutile qui accennarne le principali fazioni, salvo la animosissima di Genova che occupata dagli Austriaci, alla voce di Balilla gli cacciava (1746). Si faceva la pace detta d'Aquisgrana due anni dopo e la diplomazia lasciava le cose nostre nello stato di prima, tranne il ducato di Parma che dava a D. Filippo di Spagna, e qualche brano di territorio di cui accresceva il re di Sardegna. Intanto Genova cui non bastava l'animo a risoggettare la Corsica sollevata e condotta prima dal Paoli e dal Giafferi, poi dal ridicolo re Teodoro, e finalmente dal Paoli figlio, la dava alla Francia (1768) · solito fine delle contese fra Italiani e Italiani.

Ora (1789) succedevano tali vicende in Francia che tutta la sconvolgevano; e gli stati d'Europa e quei dell'Italia più che gli altri ne risentivano gli effetti. Scoppiata colà la rivoluzione, ed entrati i principi d'Italia nell'alleanza europea ordinata a reprimerla, Vittorio Amedeo III vedevasi portata la guerra nel suo regno e togliere dai Francesi Savoia e Nizza (1792), e proseguir poi le occupazioni nel 1794. Nè per questo si riscoteva Genova, nè Venezia. Solo il Piemonte alleato coll'Austria tratteneva l'invasione: ma nel 1796, quando Napoleone fu preposto dalla repubblica francese all'armata d'Italia, non potè più far fronte, e battute le forze austro-sarde a Montenotte, a Dego, a Millesimo, a Mondovì in meno di un mese, forza fu a Vittorio Amedeo non soccorso da alcuno stato d'Italia, abbandonar la guerra, far tregua e poi pace, coi patti di ceder Savoia e dar fortezze in mano a Francia. Bonaparte allora continuava ad invadere Parma e Milano, e di là passare nel territorio veneto (Venezia intanto per la terza o quarta volta deliberava non tra pace e guerra, ma tra neutralità armata o disarmata, e s'appigliò a questa), vincere a Borghetto, passare il Mincio, prendere la linea dell'Adige, accerchiar Mantova: entrare in Modena, poi in Bologna, in Toscana, senza altri ostacoli incontrare, che sollevazioni parziali qua e là del grosso delle popolazioni. Non proseguì però negli stati pontificii e napoletani, ma fatta una tregua con ambedue, tornò sotto Mantova. Quivi battute le forze austriache condotte dal Wurmser, risalì fino al Tirolo, a Trento, poi tornò a stringer assedio attorno a Mantova. Intanto Modena, Bologna e Ferrara, dichiaratesi libere formavano l'effimera repubblica cispadana. L'anno appresso 1797, nuovi eserciti austriaci, nuove battaglie, e nuove e sempre più maravigliose vittorie di Napoleone, che si spingeva fino a Klagenfurt, onde l'Austria era stretta a patteggiare: cederebbe il Milanese che diverrebbe una repubblica, e ne avrebbe in cambio la parte del territorio veneto fino all'Oglio. Ma intanto sollevavasi Verona ed ella pure, come Sicilia un tempo, faceva i suoi Vespri veronesi: di che Napoleone a minacciare Venezia, ed essa tostamente ad abolire il suo governo, e istituire una municipalità alla francese: così periva uno stato che contava oltre dieci secoli

di vita. Genova faceva altrettanto e si modellava a repubblica francese col nome di Ligure. Seguivano negoziati di pace il cui resultato era: Savoia e Nizza alla Francia; Venezia per compenso del Milanese ad Austria; il Milanese, Modena e le Legazioni costituito in repubblica col nome di Cisalpina. Restava Roma e Napoli ma per poco, poichè scoppiata in ambedue la rivolta (1797), si proclamavano repubbliche Romana e Partenopea; e il pontefice Pio VI dignitosamente resistendo venia deportato in Francia ove moriva poco appresso. I reali di Napoli ad onta del sostegno inglese dovean ritirarsi in Sicilia. Cadeva intanto anche la casa Savoia: la repubblica Ligure movea guerra a Carlo Emanuele, si intrometteva la Francia e occupava Torino, onde al re fora' era ritirarsi in Sardegna (1799). Formatasi intanto la lega delle potenze europee, approfittantisi dell' assenza di Napoleone in Egitto, cadeva la parte francese in Italia e succedevano le restaurazioni degli antichi governi a Napoli, a Roma, a Firenze, a Torino. Ma non erano meno effimere delle cadute repubbliche. Tornava Napoleone dall'Egitto, e preparavasi alla riscossa. La battaglia di Marengo (1800) gli rimetteva in mano l'Italia a discrizione: onde i Francesi a rioccupare Piemonte, Lombardia, Liguria, Parma, Modena, le Legazioni e Toscana: restauravasi la repubblica Cisalpina: di Piemonte e Toscana deciderebbero le ulteriori disposizioni della Francia: Parma e Piacenza erette in regno e date alla casa Borbonica: Napoli per aver pace cedeva Portolungone, Elba, i Presidii e Piombino. Con Pio VII recentemente eletto firmavasi un concordato. Poi adunatasi a Lione una consulta di Cisalpini mutava la costituzione della repubblica ai cenni del vincitore, e ai suoi cenni pure glie ne profferiva la presidenza (1802). Ma era poco: nel 1804 succedeva la proclamazione dell'impero francese, poi il regno d' Italia ricevuto, cioè preso, dal nuovo imperatore, e Genova non riunita al regno ma all' impero di Francia, e così Parma: e così Lucca eretta in principato apposta per la sorella dell' imperatore. L'Europa indignava di tanto, e le stesse potenze di prima stringevano nuova alleanza, o rompevano guerra, la quale naturalmente si faceva anche in Italia, e al solito col meglio dei Francesi e colla conseguenza della riunione di Venezia al regno d'Italia. Napoli che si era gettata nelle braccia d' Inghilterra e di Russia, eccola occupata da un'esercito, e data a Giuseppe Buonaparte, fratello di Napoleone, il quale fece inoltre occupar Toscana, poi Roma, e il rimanente degli stati pontificii (1808). Poi facendo e disfacendo regoi e re, a Napoli sostituiva Murat suo cognato a Giuseppe suo fratello, e al Regno italico preponeva Eugenio Beauharnais suo figliastro. Riunita poi Roma all' impero e non al regno, facea trascinare il papa in Francia. Eccoci al rovescio di tante fortune e tante glorie del gran conquistatore. Nel 1812 Napoleone muoveva la spedizione contro la Russia e ne tornava disfatto, sconfitto. Neppur ora l' Italia seppe levarsi contro il suo disordinatore, neppur ora seppe volere esser di nuovo nazione, quando il tempo era più propizio: Prussiani, Russi, Austriaci, e meglio che tutti, Spagnuoli, sepper ributtare lo straniero, o vincerlo poi a Lipsia (1813). Solo il destro Murat credette tempo di far sua fortuna, e spacciando parole d' indipendenza occupava Roma, Toscana, Ancona, Bologna. Gli Austriaci rientrarono in Milano, Vittorio Emanuele in Torino, Pio VII a Roma, in Parma e Piacenza Maria Luisa ex-imperatrice, gli Estensi in Modena, Ferdinando III in Toscana: lasciavasi stare Murat in Napoli, e Ferdinando IV in Sicilia; Venezia all' Austria, e l' Elba in piena sovranità a colui che non contento di Europa, dovette appagarsi di un' isola (1814). Ma in quella che si restauran le cose d' Italia e in uno di tutta Europa, Napoleone fugge dall' Elba; per cento giorni ricomparisce sul trono di Francia, ma sol per essere nuovamente, irreparabilmente disfatto a Waterloo (1815). Tuttociò non alterava l'assetto già dato all' Italia, tranne pel regno di Napoli, ove Murat alla prima mossa di Napoleone, dichiaratosi per lui e contro gli ultimi suoi confederati, gli perseguè coll' armi, ma vinto e preso è messo o morto e lo Stato tornava tutto agli antichi padroni.

Quetava da qualche anno la penisola, ma sotto tal quieto covava il fuoco di libertà, e sua prima manifestazione faceva

in Napoli, poi in Sicilia nel 1821, onde al re era forza per assopire quel moto, promettere la costituzione. Quasi ad un tempo moti consimili succedevano in Piemonte; si preparavano in Lombardia, in Modena, nelle Legazioni: ma a che pro? Le potenze alleate non vogliono che Italia dia il mal esempio, e Austria prende sopra di sè di schiacciare nel suo nascere la rivoluzione, che non fruttò altro che sangue, supplizi, carcere ed esilii molti. Anche nove anni dopo (1830), il dispotastamento dei Borboni e la proclamazione degli Orléans in Francia, parve destra occasione agl' Italiani di rinnovare il tentativo: e Modena la prima, poi le città pontificie (eletto appena Gregorio XVI) e il ducato di Parma alzarono la testa: ma Austria al solito si prese l'incarico di soffocare quel fuoco e avidamente afferrò l'occasione di occupar varie città e restarvi: nè Francia potendo veder di buon occhio questo procedere, ella pure occupava violentemente Ancona (1837): doppio giogo straniero in vece di uno, fu il resultato di questi ardimenti: nè migliore lo avea avuto il tentativo della *Giovine Italia* (1834) in Savoia. Nonostante i moti continuavano or qua o là, nè vi è anno che non siane notato, e specialmente il 1844, in cui i fratelli Bandiera tentarono una sommossa nelle Calabrie e vi lasciaron la vita e un nome caro agl' Italiani: e il 1845 in cui Rienzi tentava altrettanto a Rimini, ma invano.

Morto Gregorio XVI (1846), Pio IX succedutogli apriva il suo pontificato con un'amnistia ai condannati politici, di che feste, tripudi e speranze illimitate da Roma dilatavansi in tutta Italia. Era forza allora ai principi italiani secondare le brame dei popoli che dopo sì bell' esempio, speravan finalmente ottenere pacificamente quello che avean finallora chiesto coll'armi. Tosto a imprender riforme, primi Carlo Alberto e Leopoldo II; conceder la guardia civica, concederla poi anche il pontefice (1847). Napoli stava saldo, ma astrettovi alla fine, dava non solo riforme e amnistia ma anche costituzione. Convenne allora la dassero Torino, Roma, Firenze e Parma. Non è da dire se crescessero allora le speranze degl' Italiani non solo per loro interne libertà, che andavano grado grado acquistando, ma più ardenti si facessero per la indipendenza. Ed ecco che di oltre Italia se ne dà l'occasione. La Francia depone gli Orléans e si proclama repubblica: Vienna inopinatamente si ribella, poi tutta Germania. È da credere se Lombardia immantinente divampasse. Primache altrove a Milano, si domandan riforme, guardia civica, costituzione: gli Austriaci rispondono colle fucilate: trabocca allora la furia del popolo, e le tre famose giornate liberano Milano dall'odiato straniero: le altre città lombarde imitano i Milanesi, gli imita Venezia e con essa tutto il Veneto. A tali prodigiose novelle il Piemonte che già fremeva, vede giunto il momento di scender nelle pianure lombarde e cacciarne affatto l'austriaco scompigliato, scoraggito. Da Parma, Toscana e Napoli si mandano truppe a rinforzare l'armata sarda: volontarii vi corrono da ogni lato d' Italia (1848). Si viene alla prova, e brillante e intrepida di sè la diedero i Piemontesi; gloriosa i Toscani a Montanara e Curtatone; ma non vi fu impeto generale, non accordo, non energia, non fede intera, non concetto strategico; e perciò il coraggio individuale, le parziali virtù non bastarono, ed Austria ebbe tempo di riaversi dal suo stordimento, di rinforzarsi, di riassalire: nè valse la bella resistenza delle città venete: l'esercito piemontese affranto, assottigliato ripassa il Ticino, e chiede ed ottiene un armistizio. Da quel momento tutto si disordinò, si confuse. A Roma più che altrove. Vi si uccide Pellegrino Rossi, Pio IX ne fugge; Roma si proclama repubblica: si convoca la Costituente (1849) per deliberare dell'ordinamento d' Italia: fugge allora Leopoldo da Firenze, ove si stabilisce un governo provvisorio, con a capo Guerrazzi. In Piemonte sorto appena e caduto il ministero Gioberti, si vuole che l'armistizio sia disdetto: si rompe novamente guerra all'Austria, e cominciata col rovescio di Mortara, finisce colla sconfitta della Bicocca nel Novarese. Carlo Alberto abdica, lascia l'Italia, muore di cordoglio in Portogallo. Una mano di plebaglia si leva tosto in Firenze, e quasi senza colpo ferire, in tutta Toscana si restaura l'antico governo, con più un' occupazione austriaca. Poco appresso, dopo bellissima resistenza

cado Venezia: cedono i Ducati, le Legazioni, le Marche, l' Umbria all'armi tedesche, finalmente anche Roma alle napoletane, spagnuole e francesi; essa però dopo prove inaudite di coraggio; e i principi tutti rientrano nei loro stati (1850), e rientrativi, processi, carcerazioni, esigli, e non solo abolizione di costituzione, di guardia cittadina e di altre libere istituzioni, ma supplizi ad arbitrio e per mano de' Tedeschi. Passano ora ott'anni in una quiete apparente, non interrotta da veruo avvenimento che accennasse a quello che fu dappoi, tranne l'alleanza fra Piemonte, Francia e Inghilterra per la spedizione in Crimea: germe remoto degli avvenimenti del memorando 1859. Del quale, come presente alla memoria di tutti, sarebbe opra gettata il rammentare più che i fatti principalissimi.

L'alleanza del Piemonte con Francia, le parole parlate al congresso di Parigi a pro d'Italia. l'armarsi frettoloso del Piemonte; aveano svegliati gravi timori nel gabinetto di Vienna che ordinava grande assembramento di truppe sul confine piemonteso. La guerra era certa, e le Camere concedevano al re Vittorio Emanuele pieni poteri: contemporaneamente Toscana indicava il suo consenso a questi moti in un modo perentorio: Leopoldo II non volendo assecondargli nè poco, nè molto partiva, e istituivasi pacificamente in Firenze governo provvisorio: altrettanto segue a Parma e più tardi a Modena. Si apre la campagna dagli Austriaci coll'occupazione di Novara; il re si pone alla testa del suo esercito: Napoleone III di lui alleato scende in Italia: e mentre Garibaldi co'suoi Cacciatori dell'Alpi conduce belle fazioni in disparte, gl'Italo-franchi si illustrano a Palestro, a Magenta, a Malegnano, a Solferino, a S. Martino.... quand'ecco repentinamente conclusa, tra l'imperatore de' Francesi e quel d'Austria una tregua, e tosto dopo la pace. Pei trattati di questa, Lombardia conquistata veniva a Savoia: presto le si davano Toscana, i Ducati di Parma e di Modena, le Legazioni. Sicilia che fremeva già da gran tempo, insorge finalmente (1860): accorre Garibaldi, prodigiosamente vi approda con un pugno di gente, e la spaccia dalle truppe regie: di là corre alla terra ferma, e in meno di due mesi se ne impossessa, onde al re borbonico è forza rifuggirsi in Gaeta. Si avanza allora re Vittorio, trionfalmente entra in Napoli, e poco stante vien proclamato re d'Italia (1861).

Bibliografia. — Le opere principali da consultarsi per la Cronologia sono:

1.a La *Storia ecclesiastica*, la *Preparazione evangelica* e la *Cronografia* di Eusebio, scrittore greco, morto verso il 338.

2.a La *Cronografia generale* di Giulio Affricano, autore parimente greco che viveva nel terzo o quarto secolo.

3.a *De Emendatione temporum*, dello Scaligero, morto nel 1609.

4.a *Doctrina temporum* di D. Petau, m. nel 1652.

5.o Il *Cronologista francese*, e la *Concordia Chronologica* del P. Labbe, m. nel 1667.

6.o Le molte e dotte dissertazioni del Fréret, m. nel 1749, inserite nella Raccolta dell'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere.

7.a Le *Tavole Cronologiche* del Lenglet Dufresnoy, m nel 1755.

8.a Le *Tavole Cronologiche* del Blair scozzese, m. nel 1782.

9.o L'*Arte di verificar le date*, 1783 a 1787, 3 volumi in folio, editi da diversi PP. Benedettini.

10.o La *Cronologia*, nei *Documenti per la Storia universale di Cesare Cantù*, Torino, Pomba, 1844.

Le sorgenti principali della Cronologia sono: la *Sacra Scrittura*, le *Antichità Giudaiche*, e la *Storia della Guerra Giudaica*, di Giuseppe Ebreo, in lingua greca.

I Marmi di Paro, o Arundelliani e le *Storie* di Erodoto, Tucidide, Senofonte, Diodoro Siculo, Plutarco, Giustino, Arriano, per la storia greca.

Le *Storie* di Polibio, Giulio Cesare, Sallustio, Cornelio Nipote, Dionigi d'Alicarnasso, Tacito, Floro, Plutarco, Svetonio, Appiano, Erodiano, Aurelio Vittore, Eutropio, Ammiano Marcellino; pella storia romana. Rollin, Goldsmith, Farini fra i più moderni.

Le *Storie* di Zonara, Teofane, Cedreno, Anna Comnena, Niceta, Calcondila, Frantza ed altre, incluse nella così detta

Collezione Bizantina: tra i moderni, Crévier e Le Beau.

Per la STORIA D'ITALIA:

Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane del medio evo*.

Machiavelli, *Storie fiorentine*.

Guicciardini, *Storia d' Italia*.

Botta, *Storia d' Italia continuata da quella del Guicciardini sino al 1789*.

Storia d' Italia dal 1789 al 1814.

Colletta, *Storia del Reame di Napoli dal 1734 al 1825*.

Balbo, *Della Storia d' Italia dalle origini fino al 1814, Sommario*.

FINE

INDICE ANALITICO

DELLE MATERIE CONTENUTE

IN QUESTO TERZO VOLUME



NB. *Il numero arabo indica la pagina, il romano la colonna.*

XIX. FILOSOFIA

XX. COMMERCIO

XXI. CRONOLOGIA E STORIA

INDICE







